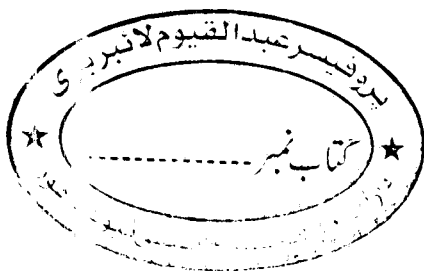
فقہ اسلامی کے ذیلی ماخذ

مولانا محمد نعمان صاحب

ادارۃ المعارف کراچی

"قیاس، استحسان، استصحاب حال، مصالح مرسلہ، عرف و عادت،
سدّ ذرائع، قولِ صحابی، شرائع من قبلنا"
اردو زبان میں پہلی مرتبہ تفصیلی مباحث کے ساتھ

فقہِ اسلامی کے ذیلی مآخذ

مولانا محمد نعمان صاحب

ادارۃ المعارف کراچی ۱۴

ہتمام : محمد مشتاق سُنّتی

بع جدید : جمادی الثانیہ ۱۴۳۵ھ - اپریل ۲۰۱۴ء

طبع : شمس پرنٹنگ پریس کراچی

شر : اِدَارَۃُ المَعَارِف کراچی ۱۴

ملنے کے پتے :

اِدَارَۃُ المَعَارِف کراچی ۱۴

احاطۂ جامعہ دارالعلوم کراچی، کورنگی انڈسٹریل ایریا، کراچی

فون: 021-35123161 ،021-35032020

موبائل: 0300 - 2831960

ای میل: imaarif@live.com

- مکتبہ معارف القرآن کراچی ۱۴
- دارالاشاعت، اُردو بازار، کراچی
- ادارۂ اسلامیات، انارکلی، لاہور
- بیت الکتب، گلشنِ اقبال، کراچی
- مکتبۃ القرآن، بنوری ٹاؤن، کراچی

فہرستِ مضامین

عنوان — صفحہ نمبر

عنوان	صفحہ نمبر

عنوان	صفحہ نمبر

عنوان — صفحہ نمبر

قیاس کی استحسان پر ترجیح کی بیس (۲۰) مثالیں

عنوان — صفحہ نمبر

استحسان

عنوان — صفحہ نمبر

استحسان کی اقسام

عنوان	صفحہ نمبر

استصحابِ حال

عنوان	صفحہ نمبر

مصالح مرسلہ

عنوان	صفحہ نمبر

عرف و عادت

عنوان	صفحہ نمبر

عنوان	صفحہ نمبر

عرف اور تغیر زمانہ پر مبنی پچیس (۲۵) اہم فروعات کا ذکر

عنوان | صفحہ نمبر

عنوان | صفحہ نمبر

قولِ صحابی

اقوالِ صحابہ کی اقسام اور ان کی تشریعی حیثیت

صفحہ نمبر

عنوان

سدِّ ذرائع

عنوان	صفحہ نمبر

عنوان	صفحہ نمبر

شرائع من قبلنا

عنوان	صفحہ نمبر

تقریظ

حضرت مولانا عبدالقیوم حقانی صاحب مدظلہم

الحمد لحضرۃ الجلالۃ والصلوٰۃ والسلام علی خاتم الرسالۃ

حضرت مولانا محمد نعمان صاحب مدظلہم جواں سال عالمِ دین، علم وقلم، تحقیق وتصنیف اور کتاب وقرطاس کے حوالے سے جانا پہچانا اور محبوب نام ہے۔ آغازِ کار ہی میں اہم علمی، فقہی اور تحقیقی عنوانات پر ماہتابِ علم کی چاندنی بکھیر رہے ہیں۔ موصوف کے نام سے تو پہلے سے متعارف تھا، ان کی علمی اور قلمی کام سے کچھ نہ کچھ آگاہی حاصل تھی، لیکن اُن کی تازہ ترین علمی وقلمی کاوش ''فقہ اسلامی کے ذیلی مآخذ'' نے تو ان کی علمی صلاحیتوں کا لوہا منوالیا۔ بلکہ اُن سے محبت ہوگئی اور گرویدگی کی حد تک تعلقِ خاطر مستحکم ہوگیا ہے۔ مولانا موصوف نے اپنے لئے تحقیقی، علمی اور تصنیفی میدان میں جو موضوع منتخب کیا ہے، یہ انتخابِ موضوع ہی مؤلف کی علمی عظمتِ شان کا ثبوت ہے۔ موصوف نے موضوع کے حوالے سے مواد، دلائل، مسائل، استنباط، استدلال، توثیق، تطبیق، ترجیح، حوالہ جات اور مآخذ الغرض جس حوالے سے بھی بات کی ہے، پکی بات کی ہے۔ تفصیلی مطالعہ اور استفادہ تو تب ممکن ہوگا جب کتاب چھپ کر آجائے گی۔ اب تو صرف فہرست دیکھ سکا اور جستہ جستہ مقامات سے استفادہ کرتا رہا۔ جامعہ ابوہریرہ کے سینئر استاذ مولانا عبدالغنی حقانی صاحب نے بھی کتاب کا مطالعہ کیا اور کتاب کے حوالے سے مولانا موصوف کو زبردست خراجِ عقیدت

پیش کیا اور تحسین وتصویب فرمائی۔ مجھے اس اعتماد کے حوالے سے بھی یہ رائے لکھنے میں کوئی جھجھک نہیں کہ حنفی دبستانِ فکر میں ''فقہ اسلامی کے ذیلی مآخذ'' کو ایک اہم مقام حاصل ہوگا۔ اب تو موصوف جواں سال ہیں، آغازِ کار ہی میں جب رفتار کا یہ عالم ہے تو انجامِ کار یقیناً روشن اور مستقبل بڑا خوش آئند ہوگا۔

عبدالقیوم حقانی

۱۴۳۴/۸/۸ھ

۲۰۱۲/۶/۲۸ء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عرضِ مؤلف

فقہ اسلامی کا سب سے پہلا اور بنیادی ماخذ قرآن کریم ہے۔قرآن کریم تشریع اسلامی کی بنیاد اور قانون اسلامی کا اصلِ اصول ہے،قرآن بلافرق وامتیاز تمام انسانوں کے لیے امام وپیشوا ہے،قرآن کریم کی حیثیت بنیادی دستور کی ہے،اس لیے اس میں اصول وکلیات کے بیان پر اکتفاء کیا گیا ہے،اور معاملات کی تفصیلات اور مسائل کی فروع وجزئیات سے بحث نہیں کی گئی ہے اور اگر کہیں کی گئی ہے تو بہت کم، ایسا ہی ہونا بھی چاہیے تھا اگر قرآن مجید میں بالعموم مسائل ومعاملات پر تفصیلی بحثیں کی جاتیں تو پھر طوالت کے باعث اس کی دستوری شان باقی نہیں رہتی، اور اگر قیامت تک پیش آنے والے مسائل اس میں بیان کردیئے جاتے تو قرآن اتنی ضخیم کتاب بن جاتی کہ نہ صرف اس کی حفاظت وصیانت مشکل ہوتی بلکہ اس سے استفادہ بھی دشوار ہوتا، آج لاکھوں بچے، جوان اور بوڑھے قرآن کے حافظ ہیں، اور کروڑوں انسانوں کو قرآن کا اچھا خاصا حصہ یاد ہے جو اس کی حفاظت وصیانت کا بہترین ذریعہ ہے، اور ہم پورے وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ حق تعالیٰ کی بھیجی ہوئی تمام کتابوں میں سب سے زیادہ محفوظ قرآن کریم ہے، اگر قرآن فروع اور جزئیات پر مشتمل ایک ضخیم کتاب ہوتی تو اس سے افادہ واستفادہ دشوار ہوتا۔

علامہ شاطبی رحمہ اللہ (متوفی ۷۹۰ھ) فرماتے ہیں:

تعريف القرآن بالأحكام الشرعية أكثره كلي لا جزئي، وحيث جاء جزئيًا فمأخذه على الكلية.[۱]

قرآن میں احکام شرعیہ اکثر کلی طور پر بیان کیے گئے ہیں، اور جہاں کہیں کسی جزئیہ کا بیان ہے تو وہ بھی کسی کلی کے تحت ہے۔

---

(۱) الموافقات : الدليل الأوّل على الكتاب، المسألة الخامسة، ج۴ ص: ۱۸۰

نیز علامہ شاطبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

فالقرآن علی اختصاره جامع، ولا یکون جامعًا إلا والمجموع فیه أمور کلیات.[۱]

قرآن اختصار کے باوجود جامع ہے اور یہ جامعیت جب ہی ہوسکتی ہے کہ اس میں امور کلی بیان کیے گئے ہوں۔

قرآن کا یہ انداز بیان ہے کہ یہ صرف اصول وکلیات کو بتلاتا ہے اور احکام کا بیان اجمالی اور کلی انداز میں کرتا ہے، اس سے کون انکار کرسکتا ہے کہ ہر دور کے تقاضے نئے ہوتے ہیں، اور ہر ملک وعلاقہ کی ضروریات اور وہاں کا ماحول دوسرے سے مختلف ہوتا ہے، ان تقاضوں اور ضروریات میں اختلاف ناگزیر ہے اور ان اختلافات اور ضرورتوں کی وجہ سے کوئی ایک جامد قانون ہر ملک اور زمانہ کے لیے مفید نہیں ہوسکتا، قانون کو متحرک اصولی دائرہ میں رہتے ہوئے لچکدار اور بدلے ہوئے حالات میں رہنمائی کی صلاحیت رکھنے والا ہونا چاہئے، اس لیے قرآن نے اصول وکلیات بیان کیے ہیں اور تمثیلات کے ذریعہ اسلامی فکر کی راہوں کو واضح کیا ہے جن کے تحت قیامت تک پیدا ہونے والے مسائل حل ہوسکتے ہیں، اور قانونِ ترتیب، فروع وجزئیات کا تفصیلی حکم بیان کرنے کی ذمہ داری فقہائے کرام کے ذمہ ہے۔

قرآن کریم نے تشریح وتفصیل کو سنت کے حوالے کیا، اور ہمیں سنت کی پیروی کا حکم دیا:

" وَ مَآ اٰتٰىكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ ۚ وَ مَا نَهٰىكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا ۚ وَاتَّقُوا اللّٰهَ ؕ اِنَّ اللّٰهَ شَدِيْدُ الْعِقَابِ ۝ "[۲]

اور رسول تمہیں جو کچھ دیں وہ لے لو، اور جس چیز سے منع کریں اُس سے رُک جاؤ، اور اللہ سے ڈرتے رہو، بے شک اللہ سخت سزا دینے والا ہے۔

(۱) الموافقات: الدلیل الأوّل علی الکتاب، المسألة الخامسة، ج۴ ص: ۱۸۱

(۲) الحشر: ۷

اس سے سنت کا مقام واضح ہو کر سامنے آجاتا ہے، سنت کے بغیر قرآن کے مطالب مقاصد کو پورے طور پر نہ سمجھا جا سکتا ہے اور نہ اس کے اجمال کی تشریح کی جا سکتی ہے۔ شریعِ اسلامی میں قرآن کریم کے بعد سنتِ رسول کا مقام ہے، سنت جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول فعل اور تقریر کا نام ہے، تقریر کا مطلب یہ ہے کہ کوئی بات جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کہی گئی یا کوئی کام آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کیا گیا آپ نے اسے سنا یا دیکھا اور سکوت اختیار فرمایا تو یہ بھی سنت ہے۔

سنت کا مقام اگرچہ قرآن کے بعد ہے اس لیے کہ سنت قرآنی اجمال کی تفصیل ہے لیکن اس سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ خود قرآن مجید نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کو وحی بتایا ہے:

"وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى ۝"[1]

اور یہ اپنی خواہش سے کچھ نہیں بولتے۔

سورہ احزاب میں ارشاد فرمایا:

" لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ"[2]

حقیقت یہ ہے کہ تمہارے لئے رسول اللہ کی ذات میں ایک بہترین نمونہ ہے۔

ان آیات سے معلوم ہوا کہ دین کے بارے میں جو کچھ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے نکلا وہ حق تعالیٰ کا فرمودہ تھا، اور خود سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد گرامی سے بھی اس کی تصدیق ہوتی ہے۔

واقعہ اس طرح ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ حدیث لکھا کرتے تھے یعنی جو کچھ آپ دین کے متعلق فرماتے حضرت عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ اسے قلم بند کر لیا کرتے تھے، آپ ہی کا بیان ہے ایک دفعہ قریش کے لوگوں نے مجھ سے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بشر ہیں بہت سی باتیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم غصہ کی حالت میں فرمایا

---

(۱) النجم:۳ (۲) الأحزاب:۲۱

کرتے ہوں گے اس لیے حدیث نہ لکھا کرو، حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ قریش کے کہنے سے میں نے لکھنا بند کر دیا، اور سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواباً ارشاد فرمایا کہ تم لکھا کرو پھر اپنے منہ کی طرف انگلی سے اشارہ کر کے فرمایا کہ میری زبان سے حق کے سوا اور کوئی بات نہیں نکلتی:

عن عبد الله بن عمرو قال كنت أكتب كل شيء أسمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم اريد حفظه، فنهتني قريش وقالوا: أتكتب كل شيء تسمعه ورسول الله صلى الله عليه وسلم بشر يتكلم في الغضب والرضا فأمسكت عن الكتاب، فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فأوما بأصبعه إلى فيه فقال: اكتب فوالذي نفسي بيده ما يخرج منه إلا حق.[۱]

دوسری طرف آپ کی پوری زندگی لائق اتباع نمونہ ٹھہری، اسی لیے قرآن نے پوری وضاحت کے ساتھ غیر مشروط طریقے پر حکم دیا:

"وَ مَآ اٰتٰىكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ ۚ وَ مَا نَهٰىكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا ۚ وَاتَّقُوا اللّٰهَ ؕ اِنَّ اللّٰهَ شَدِيْدُ الْعِقَابِ ۝"[۲]

اور رسول تمہیں جو کچھ دیں وہ لے لو، اور جس چیز سے منع کریں اُس سے رُک جاؤ، اور اللہ سے ڈرتے رہو، بے شک اللہ سخت سزا دینے والا ہے۔

بہر حال سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم تشریعِ اسلامی کا دوسرا ماخذ ہے۔ تشریعِ اسلامی کا تیسرا ماخذ اجماع ہے، اصولیین نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے:

وهو في اللغة الاتفاق وفي الشريعة اتفاق مجتهدين صالحين من أمة محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم في عصر واحد على أمر.[۳]

---

(۱) سنن أبي داود: كتاب العلم، باب في كتاب العلم، ج۳ ص: ۳۱۸، رقم الحديث: ۳۶۴۶

(۲) الحشر: ۷

(۳) نور الأنوار، باب الإجماع، ص: ۲۱۹

اجماع لغت میں اتفاق کو کہتے ہیں، اور شریعت میں امتِ محمدیہ کے مجتہدین صالحین کا ایک زمانہ میں کسی امر پر اتفاق کر لینا اجماع کہلاتا ہے۔

یہ اجماع فقہی احکام کے ثبوت کے لیے مضبوط دلیل ہے، اور ظاہر ہے کہ ایک دور کے ماہرین شریعت اور علماء کا ایک زبان ہو کر کوئی بات کہنا اپنے اندر بڑا وزن رکھتا ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

لا يجمع امتي على ضلالة.[1]

میری امت گمراہی پر جمع نہیں ہوگی۔

نیز آپ نے ارشاد فرمایا:

يد الله على الجماعة فمن شذ شذ في النار.[2]

حق تعالی کی برکتیں اور اس کی طاقت جماعت کے ساتھ ہے، جو شخص جماعت سے کٹ گیا اس کا ٹھکانہ جہنم ہے۔

یہ اور دوسری اس قسم کی حدیثیں اجماع کے حجت ہونے کو واضح کرتی ہیں، اور وہ آیات بھی اجماع کے لیے دلیل کا کام دیتی ہیں جس میں التزام جماعت اور مشورے کا حکم دیا گیا ہے، اور افتراق سے روکا گیا ہے، یہ سب فقہی احکام میں اجماع کی حجیت ثابت کرنے کے لیے بھی کافی ہیں۔

پھر یہ بھی پیش نظر ہے کہ اجماع خود کتاب وسنت کی دلیل پر ہی مبنی ہوتا ہے، اجماع کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ ماہرینِ شریعت نے قرآن وسنت کو سامنے رکھا اور اس سے استفادہ کیے بغیر جو کچھ اپنی رائے سے کہہ دیا وہ اجماع ہے، دین میں جو بات بھی کتاب وسنت سے بے نیاز ہو کر محض اپنی رائے سے کہی جائے گی وہ باطل ہے۔

---

(١) سنن الترمذی: أبواب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، ج٤ص: ٤٦٦

(٢) المستدرك على الصحيحين: كتاب العلم، ج١ص: ٢٥٥ برقم الحديث: ٣٩٣

علمائے امت یا ایسے ماہرین شریعت جو اپنی دیانت وتقوی میں ممتاز ہونے کے ساتھ امت کے علماء وفقہاء کے نمائندہ کہلانے کے مستحق ہوں ان کا قرآن وحدیث کی روشنی میں کسی مسئلہ پر رائے میں ایک ہو جانا بھی ایک دلیل شرعی اور قانون شریعت کا مصدر اور اس کی بنیاد ہے۔

فقہ اسلامی کے یہ تین بنیادی ماخذ ہیں، درس نظامی میں ان تینوں موضوعات پر تفصیلی مباحث سامنے آتی ہیں، جس سے کافی حد تک واقفیت ہو جاتی ہے، نیز اردو زبان میں ان تینوں موضوعات پر کچھ نہ کچھ کام ہوا ہے البتہ قیاس، استحسان، استصحاب حال، مصالح مرسلہ، عرف وعادت، قولِ صحابی، سدّ ذرائع، شرائع من قبلنا، ان موضوعات پر تفاصیل نہ درس نظامی میں سامنے آتی ہیں اور نہ ہی اردو زبان میں کوئی تفصیلی کتاب باوجود تلاش بسیار کے نظر سے نہیں گزری، اس لیے بندے نے اللہ تعالی پر بھروسہ کر کے ان موضوعات پر کام کا آغاز کیا، امام شافعی رحمہ اللہ کی ''کتاب الأم'' اور ''الرسالة'' سے لے کر ''أصول الفقه الاسلامی'' تک تمام متداول اصول فقہ کی کتابوں سے استفادہ کرتا رہا، اس بات کی مکمل کوشش رہی کہ ان موضوعات سے متعلق اہم مباحث یکجا کر دی جائیں، چونکہ یہ موضوعات نہایت دقیق ہیں اس لیے کافی محنت کرنی پڑی، اس بات کی بھی مکمل کوشش رہی کہ ہر بات باحوالہ لکھی جائے، اور عربی عبارت بھی نقل کی جائے تاکہ اہلِ علم حضرات اصل مرجع کا خود مطالعہ کریں، بندہ نے زیادہ تر ان کتابوں سے استفادہ کیا:

الفصول فی الأصول، أصول البزدوی، أصول السرخسی، المستصفی، المحصول فی علم أصول الفقه، روضة الناظر وجنة المناظر، نفائس الأصول فی شرح المحصول، منهاج الوصول إلی علم الأصول، کشف الأسرار شرح أصول البزدوی، الموافقات، البحر المحیط فی أصول الفقه، التقریر والتحبیر، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، الوجیز فی أصول الفقه، أصول الفقه الإسلامی.

نیز بندے نے قیاس کے مضمون میں مولانا محمد متین ہاشمی، اور استحسان کے مضمون میں مولانا عبدالرحمٰن بخاری، اور سدِّ زرائع کے مضمون میں جناب پروفیسر محمد ارشد صاحب کے مضمون سے استفادہ کیا ہے۔ چوں کہ بندہ تصنیف وتالیف کے میدان کا شہسوار نہیں ہے اور نہ اردو ادب میں مہارت ہے، درس نظامی سے فراغت کے صرف ایک سال کا عرصہ گزرا ہے اس لیے ان موضوعات پر لکھنے کے لیے جس قدر کثرتِ مطالعہ، فن سے وابستگی، ممارست فی الکتب کی ضرورت تھی بندہ اس سے عاری ہے، اس لئے اس میں غلطیوں کے امکانات زیادہ ہیں، اگر اس میں کوئی خامی نظر آئے تو مطلع فرما کر عنداللہ ماجور ہوں۔

میں ان تمام حضرات کا شکر گزار ہوں جنہوں نے میری اس تالیف میں میرے ساتھ کسی بھی قسم کی معاونت کی، اور جناب مشتاق ستی صاحب کا بھی نہایت ممنون ومشکور ہوں جنہوں نے بندے کی کتابوں کو نہایت اہتمام کے ساتھ شائع کروایا۔

اللہ رب العزت اس کتاب کو پڑھنے، پڑھانے والوں کے لیے نافع اور بندے کے لیے ذخیرہ آخرت بنائے، آمین۔

محمد نعمان

فاضل جامعہ علوم الاسلامیہ علامہ بنوری ٹاؤن کراچی

استاذ جامعہ انوار العلوم مہران ٹاؤن کورنگی کراچی

یکم شعبان المعظم ۱۴۳۳ھ فون نمبر ۰۳۳۲-۲۵۵۷۶۷۵

قیاس

قیاس کی لغوی تحقیق

قیاس لغت میں (تقدیر) اندازہ لگانے کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے ''قست الأرض بالقصبة'' میں نے زمین کو ناپنے کی لکڑی سے ناپا، اسی طرح کلامِ عرب میں مستعمل ہے:

قست الثوب بالزراع

میں نے کپڑے کو گز سے ناپا۔

لغوی اعتبار سے قیاس میں اصل اور فرع کے درمیان تساوی ضروری ہے، نیز یہ بھی ضروری ہے، کہ اصل اور فرع کے درمیان اصل کے حکم سے جو علت مستنبط ہو رہی ہے ان کے مابین استواء ہو۔

قیاس کی اصطلاحی تعریف

قیاس کی اصطلاحی تعریف میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔

۱...... قاضی عبد الجبار معتزلی (متوفی ۴۱۵ھ) فرماتے ہیں:

وقال القاضي عبد الجبار: حمل الشئ على الشئ في بعض أحكامه بضرب من الشبه.[۱]

قیاس کسی شئی کو کسی دوسری شئی پر بعض احکام کے اعتبار سے ایک قسم کی مشابہت کے باعث محمول کرنے کو کہتے ہیں۔

۲...... امام ابو ہاشم رحمہ اللہ (متوفی ۴۲۶ھ) فرماتے ہیں:

وقال ابوهاشم: حمل الشئ على غيره واجراء حكمه عليه.[۲]

(۱) البحر المحيط في أصول الفقه: كتاب القيس، باب الأول في حقيقة القياس، ج۷ ص۱

(۲) البحر المحيط في أصول الفقه: كتاب القياس، باب الأول في حقيقة القياس، ج۷ ص۸

قیاس کسی شے کو اس کے غیر پر محمول کرنے اور اس پر اس کے حکم کو جاری کرنے کو کہتے ہیں۔

۳......امام ابوالحسین بصری معتزلی (متوفی ۴۳۶ھ) فرماتے ہیں:

القياس هو إثبات حكم الأصل في الفرع لاشتراكهما في علة الحكم.

علت میں اشتراک کی وجہ سے اصل کے حکم کو فرع میں ثابت کرنا۔

علامہ آمدی رحمہ اللہ (متوفی ۶۳۱ھ) نے امام ابو ہاشم اور قاضی عبد الجبار، اور ابو الحسن بصری رحمہم اللہ کی تعریفات بھی نقل کی ہیں پھر ان تعریفات کو غیر جامع قرار دے کر باطل ٹھہرایا ہے، دیکھئے تفصیلاً:[۱]

۴......قاضی بیضاوی رحمہ اللہ (متوفی ۶۸۵ھ) فرماتے ہیں:

القياس إثبات مثل حكم المعلوم في معلوم آخر لإشتراكهما في علة الحكم عند المثبت.[۲]

یعنی قیاس کسی حکم معلوم کی طرح کا حکم علت حکم میں اشتراک کی وجہ سے کسی دوسرے معلوم میں جاری کرنے کو کہتے ہیں۔

۵......علامہ تاج الدین سبکی رحمہ اللہ (متوفی ۷۷۱ھ) فرماتے ہیں:

القياس وهو حمل معلوم على معلوم لمساواتهما في علة الحكم عند الحامل.[۳]

یعنی قیاس، قائس کے نزدیک کسی حکمِ معلوم کی طرح کا حکم، حکم کی علت میں تساوی پائے جانے کی وجہ سے کسی دوسری چیز پر جاری کرنے کو کہتے ہیں۔

---

(۱) الإحكام في أصول الأحكام: الأصل الخامس في القياس، في تحقيق معنى القياس وبيان أركانه، ج۳ص۱۸۵

(۲) الإبهاج في شرح المنهاج: الكتاب الرابع في القياس، تعريف القياس، ج۳ص:۳

(۳) جمع الجوامع: الأصل الرابع القياس، ج۲ص:۲۰۲

۶......علامہ آمدی رحمہ اللہ (متوفی ۶۳۱ھ) اور علامہ ابن حاجب رحمہ اللہ (متوفی ۶۴۶ھ) قیاس کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

والمختار منها عند الآمدی وابن الحاجب أنه مساواة فرع لأصل فی علة حكمه.[۱]

یعنی قیاس حکم کی علت میں فرع اور اصل کے درمیان مساوات کا نام ہے۔

۷......علامہ عبید اللہ بن مسعود رحمہ اللہ (متوفی ۷۴۷ھ) فرماتے ہیں:

القیاس تعدیة الحكم من الأصل إلی الفرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة.[۲]

قیاس کسی حکم کو اصل سے فرع کی طرف متعدی کرنا ایسی علت کے ساتھ جو متحد ہو. اس کا ادراک محض لغت سے نہیں کیا جا سکتا۔

۸......ملا جیون رحمہ اللہ (متوفی ۱۱۳۰ھ) فرماتے ہیں:

القیاس فی اللغة التقدیر وفی الشرع تقدیر الفرع بالأصل فی الحكم والعلة.[۳]

قیاس لغت میں اندازہ لگانے کو کہتے ہیں، اور اصطلاحِ شرع میں حکم و علت کے اعتبار سے فرع کا اندازہ اصل سے لگانے کا نام قیاس ہے۔

۹......زیادہ جامع تعریف راقم الحروف کے خیال میں امام ابو زہرہ کی ہے:

إلحاق أمر غیر منصوص علی حكمه بامر اٰخر منصوص علی حكمه للاشتراك بینهما فی علة الحكم.[۴]

---

(۱) نهاية السول شرح منهاج الوصول: الكتاب الرابع فی القياس ج ۱ ص: ۳۰۲

(۲) التلويح علی التوضيح لمتن التنقيح: الركن الرابع القياس، ج ۲ ص ۱۰۵

(۳) نور الانوار ص: باب القياس، ص: ۲۲۴

(۴) أصول الفقه: القياس، ص: ۲۱۸

یعنی علتِ حکم میں مشارکت کے باعث امرِ غیر منصوص کا حکم امرِ منصوص کے مطابق بیان کیا جائے۔

قرآن کریم سے دو مثالیں

۱......اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"یَاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَیْسِرُ وَ الْاَنْصَابُ وَ الْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّیْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ۝"(۱)

اے ایمان والو! شراب، جوا، بت اور جوے کے تیر، یہ سب ناپاک شیطانی کام ہیں، لہذا ان سے بچو، تاکہ تمہیں فلاح حاصل ہو۔

شراب کی حرمت کی علت اسکار ہے، لہٰذا یہ علت جس مشروب میں بھی پائی جائے وہ شراب کے حکم میں ہے اور حرام ہے۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

۲....."یَاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ یَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا اِلٰی ذِكْرِ اللّٰهِ وَ ذَرُوا الْبَیْعَ ذٰلِكُمْ خَیْرٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ۝"(۲)

اے ایمان والو! جب جمعہ کے دن نماز کے لئے پکارا جائے تو اللہ کے ذکر کی طرف لپکو، اور خرید و فروخت چھوڑ دو۔ یہ تمہارے لئے بہتر ہے، اگر تم سمجھو۔

اس آیت کریمہ نے جمعہ کی اذان کے بعد بیع و شراء کو مکروہ قرار دیدیا، اس کی علت یہ ہے کہ جمعہ کے دن اذان کے بعد بیع و شراء میں مشغول ہونے سے اندیشہ ہے، کہ آدمی نماز سے غافل ہو جائے اور بہت ممکن ہے کہ نماز سے رہ جائے، اس حکم کی علت اشتغال عن الصلاۃ ہے، اب یہ علت اذان جمعہ کے بعد بھی جہاں کہیں پائی جائے گی اس میں یہی حکم جاری کیا جائے گا۔ مثلاً اذان جمعہ کے بعد کسی مزدور کو اپنے کام میں لگائے رکھنا، رہن کے

---

(۱) المائدۃ: ۹۰ (۲) الجمعۃ: ۹

معاملات طے کرنا، عدالتوں میں مقدمات کی سماعت کرنا، یہ سارے کام اشتراک فی العلۃ کی وجہ سے مکروہ ہیں، حالاں کہ نص قطعی رہن، اجارہ یا قضا کے بارے میں وارد نہیں ہے۔

حدیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے دو مثالیں

ا.....حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے:

لا یرث القاتل شیئاً.[۱]

یعنی اگر جلد وراثت حاصل کرنے کے ارادہ سے کوئی وارث اپنے مورث کو قتل کر دے تو اسے وراثت نہیں دی جائے گی۔ مثلاً کسی بیٹے نے دیکھا کہ بوڑھا باپ زندہ بیٹھا ہے مرنے کا نام ہی نہیں لیتا اور وہ سمجھتا ہے کہ بوڑھا جلدی مرے تو اس کے ترکے پر بحیثیت وارث کے قبضہ کرے، آخر کار نا امید ہو کر اس نے ایک دن بوڑھے باپ کو مار دیا تو ایسے وارثوں کے لیے رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم ہے "لا یــــرث" وہ وارث ہی نہیں ہوگا، اور اس کو مقتول کے ترکے سے کچھ نہیں ملے گا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس حکم مبارک کی علت استعجال قبل الوقت ہے یعنی وقت آنے سے پہلے ہی اپنی حق کو حاصل کرنے کی خواہش لہٰذا یہ علت استعجال جس حق میں بھی پائی جائے گی عقوبت کے طور پر صاحب حق کو اس کے حق سے محروم کر دیا جائے گا۔ مثلاً زید نے وصیت کی کہ میری موت کے بعد میرا مکان ندیم کو دے دیا جائے، ندیم زید کی موت کا انتظار کرتا رہا لیکن اتفاق سے زید کو موت نہیں آئی، ادھر اس کا خیال تھا کہ زید جلدی مرے کہ میں اس کے مکان پر قابض ہو جاؤں ناچار جذبہ استعجال سے متاثر ہو کر اس نے موصی یعنی زید کو قتل کر دیا، اس مسئلہ میں بھی چوں کہ وہی علت استعجال پائی جاتی ہے جو وارث میں پائی جاتی تھی اس لیے اس مسئلے کو وارث والے مسئلے پر قیاس کر کے ندیم کو زید کی وصیت کردہ جائیداد سے بطور عقوبت محروم کر دیا جائے گا۔ یا مثلاً نص کے ذریعے دو بہنوں کو نکاح میں جمع کرنے کی حرمت ثابت ہے:

---

(۱) السنن الکبری للبیہقی: کتاب الفرائض، باب لا یرث القاتل، ج۶ ص: ۳۶۵، رقم الحدیث ۱۲۲۴۰

"وَ اَنْ تَجْمَعُوْا بَيْنَ الْاُخْتَيْنِ"[1]

یعنی یہ بھی حرام ہے کہ تم دو حقیقی بہنوں کو ایک نکاح میں جمع کرو۔

۲..... یا حدیث سے ثابت ہے کہ لڑکی اور اس کی پھوپھی کو، لڑکی اور اس کی خالہ کو ۔ب نکاح میں جمع نہیں کر سکتے کیوں کہ اس سے قطعہ رحمی پیدا ہوتی ہے۔[2]

اب اس علت کی بنا پر جہاں جہاں بھی قطع رحمی پیدا ہوگی دو منکوحتین ایک شخص کے ۔ا ح میں جمع نہیں کی جا سکتیں، فقہاء نے اس کا اصول یہ مقرر کیا ہے کہ اگر منکوحتین میں ۔ے ایک کو مرد فرض کرلیا جائے اور شرعاً اس کا نکاح دوسری منکوحہ عورت سے جائز نہ ہو تو ۔ں صورت میں تساوی فی العلۃ کی وجہ سے تساوی فی الحکم ہوگا اور جمع کرنا حرام ہو جائے گا۔ ۔ثلاً لڑکی اور اس کی خالہ کو ایک شخص کے نکاح میں جمع نہیں کیا جا سکتا۔

یا مثلاً جس طرح کسی شخص کا کسی دستاویز پر دستخط تحریری حجت قرار پا سکتا ہے اسی طرح ۔ں انگوٹھے کا نشان بھی مشارکتہ فی العلۃ کی وجہ سے حجت ہوگا، کیوں کہ کسی شخص کا دستخط ۔ں طرح اس شخص کی مرضی پر دلالت کرتا ہے اسی طرح انگوٹھے کا نشان بھی اس کی مرضی پر ۔الت کرتا ہے۔ مندرجہ بالا مثالوں کا مقصود اس بات کو واضح کرنا تھا کہ اگر کسی خاص واقع ۔ں نص موجود نہ بھی ہو لیکن حکم منصوص کی علت اس میں پائی جائے تو تسویہ فی العلۃ کی وجہ ۔ے تسویہ فی الحکم ہوگا اور یہی قیاس ہے۔ اصولیین کی اصطلاح میں واقعہ منصوص کو اصل اور ۔اقعہ محمول کو فرع یعنی مقیس علیہ کو اصل اور مقیس کو فرع کہتے ہیں۔

حجیت قیاس پر چوبیس (۲۴) آیات سے استدلال

تدوینِ حدیث اور اجتہاد کے قواعد منضبط ہونے کے بعد رائے و قیاس سے اجتہاد کی ۔یت قرآن و حدیث سے ثابت کرنے کی شدید ضرورت محسوس ہوئی، تو امام شافعی رحمہ اللہ

---

[1] النساء: ۲۳

[2] صحیح ابن حبان: کتاب النکاح، باب حرمۃ المناکحۃ، ج ۹ ص: ۴۲۴ رقم حدیث: ۴۱۱۳

(متوفی ۲۰۴ھ) اور دوسرے ائمہ مجتہدین نے اجماع و قیاس اور خبر واحد کی حجیت کو قرآن وسنت سے ثابت کیا، امام شافعی رحمہ اللہ نے سب سے پہلے جن آیات واحادیث سے قیاس کو ثابت کیا ان سے پہلے فقہاء نے ان سے اس طرح استدلال نہیں کیا تھا، ان شاء اللہ ہم یہ بتلائیں گے کہ قیاس کی حجیت قرآن مجید، سنت، اجماع، آثار وتعامل صحابہ اور عقلی دلائل سے ثابت ہے، یہ دلائل امام شافعی رحمہ اللہ سے قبل ہمیں نہیں ملتے اس لیے تاریخی طور پر اس کا آغاز ہم امام شافعی رحمہ اللہ سے کرتے ہیں۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا حجیت قیاس پر چھ آیات سے استدلال

"وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ۖ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ"[۱]

اور جہاں کہیں سے آپ باہر جائیں تو اپنا رخ نماز پڑھتے وقت مسجد الحرام کی جانب کرلیجیے، اور تم لوگ جہاں کہیں بھی ہو اپنے رخ (نمازوں میں) اسی طرف کیا کرو۔

"وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ۗ"[۲]

اور وہی ہے جس نے تمہارے لیے ستاروں کو پیدا کیا تاکہ ان کے ذریعہ تم جنگل اور دریا (خشکی وتری) کی تاریکیوں میں راستہ معلوم کرسکو۔

"وَعَلَامَاتٍ ۚ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ ۝"[۳]

اور بھی زمین میں بہت سے نشانات ہیں، اور وہ ستاروں سے بھی راستہ معلوم کیا کرتے ہیں۔

"وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ"[۴]

اور اپنے میں سے دو معتبر شخصوں کو گواہ کرلیا کرو۔

---

(۱) البقرة:۱۵۰ (۲) الأنعام:۹۷
(۳) النحل:۱۶ (۴) الطلاق:۲

"فَرَجُلٌ وَّامْرَاَتٰنِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ"[1]

(اگر دو مرد میسر نہ ہوں) تو جن گواہوں کو تم قابل اطمینان سمجھ کر پسند کرو، ان میں سے ایک مرد اور دو عورتیں گواہ ہو جائیں۔

"يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَاَنْتُمْ حُرُمٌ ۭ وَمَنْ قَتَلَهٗ مِنْكُمْ مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاۗءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهٖ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ هَدْيًۢا بٰلِغَ الْكَعْبَةِ"[2]

اے ایمان والو! جب تم احرام کی حالت میں ہو تو کسی شکار کو نہ مارو، اور جو شخص تم میں سے قصداً شکار ماریگا تو اس پر شکار کے مساوی جس کو مارا ہے چوپایوں میں سے بدلہ واجب ہوگا جس کا تخمینہ تم میں سے دو معتبر شخص کریں گے، اور وہ چوپایہ حرم کعبہ میں پہنچایا جائے۔[3]

حجیت قیاس پر امام شافعی رحمہ اللہ کے تین دلائل

اوّل...... شارع نے مکلّف کو یہ حکم دیا ہے کہ نماز پڑھتے وقت وہ کعبہ کی طرف منہ کرے، اگر عین کعبہ کی طرف منہ کرنا ممکن ہو اس طرح کہ کعبہ سامنے نظر آرہا ہو تو اس سے مکلّف شارع کا عین مقصد پورا کرنے والا ہوگا یعنی ظاہراً اور باطناً دونوں طرح وہ حکم کی تعمیل کریگا جب تک کعبہ سامنے رہے اور اس کا دیکھنا ممکن ہو اس وقت اس کے لیے عین کعبہ سے رخ پھیرنا جائز نہیں، اور جب کعبہ سامنے نہ ہو اور مکلّف ظاہر و باطن میں شارع کا عین مقصد پورا نہ کر سکے تو پھر بھی اس کے لیے یہ جائز نہیں کہ جس طرف چاہے رخ پھیر لے بلکہ اس کو چاہیے کہ وہ عقل و فہم سے کام لے کر چاند، سورج، سمندر، پہاڑ، ستارے اور دوسری علامات کے ذریعہ سمت کعبہ تلاش کرنے کی کوشش کرے، ان علامات کے ذریعے جب وہ سمت کعبہ تلاش کر کے اس طرف رخ کرے گا تو گویا وہ ظاہراً شارع کے حکم کی تعمیل

(۱) البقرۃ: ۲۸۲ (۲) المائدۃ: ۹۵

(۳) الرسالۃ: باب البیان الخامس، ص: ۳۴، ۳۵

کرے گا باطنا نہیں، اس مثال کو اب ہم قیاس پر منطبق کرتے ہیں، شارع مکلّف سے یہ چاہتا ہے کہ جہاں تک ممکن ہو وہ شارع کے عین مطلوب تک پہنچے، جب مطلوب صراحت سے معلوم نہ ہو تو اس کو کوشش سے معلوم کرے جس کو اجتہاد کہتے ہیں، قیاس میں یہی صورت ہے کتاب وسنت میں مذکورہ شرعی احکام پر براہ راست عمل کرنا شارع کے عین مطلوب تک پہنچنا ہے، یہ اس صورت میں ممکن ہے جب کسی مسئلہ کے بارے میں کتاب وسنت میں حکم موجود ہو اس کو حکم منصوص علیہ کہتے ہیں، جب یہ حکم موجود نہ ہو تو پھر قیاس سے کام لے گا یعنی اپنی عقل وفہم سے کام لے کر اجتہاد کے وہ طریقے اختیار کرے، اور ان دلائل وعلامات کو تلاش کرے، جو اس کو مطلوب تک پہنچادیں یعنی منصوص احکام کی علت نکال کر اس حکم کا اطلاق اشتراک علت کی بنا پر ان امور میں کرے جن کے بارے میں نص موجود نہ ہو، اس عمل سے مکلّف ظاہرا شارع کے مطلوب تک پہنچے گا باطنا نہیں اس لیے قیاس پر مبنی حکم ظنی ہوتا ہے نہ کہ قطعی۔

دوم...... امام شافعی رحمہ اللہ نے شہادت کے بارے میں دو آیتیں پیش کی ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ گواہ عادل یعنی معتبر، ثقہ، اور معاشرہ میں پسندیدہ شخص ہونا چاہیے تاہم شارع نے عادل کی تعیین حاکم کے اجتہاد پر چھوڑ دی، کیوں کہ مکلّف عین عدل تک جو شارع کا مطلوب ہے نہیں پہنچ سکتا، ہوسکتا ہے کہ ایک شخص ظاہر میں عادل ہو اور باطن میں نہ ہو، حقیقت کا علم صرف اللہ تعالیٰ کو ہے اس لیے انسان کو صرف اس قدر مکلّف بنایا گیا ہے کہ ظاہری علامات سے کسی شخص کے عادل ہونے کا علم ہوسکتا ہے باطناً نہیں، اس کوشش کے بعد حاکم کی ذمہ داری ختم ہو جاتی ہے کیوں کہ ظاہراً وباطناً اس معاملہ میں مقصود تک پہنچنا ممکن نہیں یہ مکلّف کی قدرت سے باہر ہے، قیاس میں بھی یہی صورت ہے۔

سوم...... اگر کوئی حاجی حالت احرام میں شکار مارے تو اس کے بدلہ میں اس شکار کے مثل کوئی چوپایہ خرید کر حدود حرم میں قربان کرے اور اس کا گوشت فقراء میں تقسیم کردے۔ مقتول شکار کے برابر جانور کا تخمینہ دو عادل شخص کریں گے، صحابہ کے دور میں بھی

ایسے واقعات پیش آئے تھے اور انہوں نے بجو کے بدلہ میں مینڈھا، ہرنی کے بدلہ میں بکری، خرگوش کے بدلہ میں بکری کا بچہ، اس طرح موش (چوہا) کے بدلہ میں بھی بکری کا بچہ صدقہ کیا تھا، صحابہ رضی اللہ عنہم نے جو یہ جانور شکار کے مختلف جانوروں کے بدلہ میں تجویز کیے تھے یہ قطعی و یقینی طور پر ان کے مساوی نہیں تھے، یہ تبادل محض تقریبی تھا کیوں کہ یہ ممکن نہیں ہے کہ شکار کے جنگلی جانوروں کے بالکل مشابہ چوپایوں میں کوئی جانور موجود ہو اور اس کو صدقہ کیا جائے۔

اسی لیے اس کے تخمینہ کا فیصلہ دو معتبر شخصوں پر چھوڑا گیا ہے، یہ بدلہ ان کے مساوی ظاہرا ہوگا باطنا نہیں، تاہم یہ دونوں عادل شخص اس کی تعیین بغیر علامات اور آثار کے اپنی خواہش سے نہیں کر سکتے اس کے لیے انہیں ظاہری قرائن سے اس کا فیصلہ کرنا ہوگا ان قرائن سے انسان مطلوب تک پہنچ سکتا ہے، یہی صورت قیاس میں ہے۔ (۱)

ان تینوں دلیلوں سے امام شافعی رحمہ اللہ نے یہ ثابت کیا ہے کہ جن مسائل کے بارے میں منصوص احکام موجود نہ ہوں، ان کے بارے میں قیاس کی بنیاد پر اجتہاد کرنا مجتہد پر فرض ہے کیوں کہ مجتہد کو اپنی رائے اور خواہش سے شرعی حکم دریافت کرنے کی اجازت نہیں ہے، مجتہد جب دلائل کی بنیاد پر کوئی حکم دریافت کرے گا تو گویا وہ کتاب وسنت کے منصوص احکام پر بالواسطہ عمل کرے گا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قیاس کی تعریف

والقياس ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب أو السنة لأنهما علم الحق المفترض طلبه كطلب ما وصفت قبله من القبلة والعدل والمثل. (۲)

کتاب وسنت میں جو احکام موجود ہیں ان کے مطابق دلائل کے ذریعہ شرعی حکم تلاش

(۱) الرسالة: باب البيان الخامس، ص: ۳۵، ۳۶

(۲) الرسالة: باب البيان الخامس، ص: ۳۶

کرنے کو قیاس کہتے ہیں، کیوں کہ یہ دونوں اس حق کی نشانیاں ہیں جس کی تلاش فرض ہے، اس سے قبل میں اس کی مثالیں بیان کر چکا ہوں، جیسے تلاش سمت قبلہ، شاہد عادل، اور مقتول شکار کے مساوی کوئی پالتو چوپایہ۔

اس تعریف سے امام شافعی رحمہ اللہ کا مقصد یہ ہے کہ جس طرح قرآن وسنت میں منصوص احکام کا جاننا فرض ہے، اس طرح قیاس کے ذریعہ ان سے احکام مستنبط کرنا بھی فرض ہے، ان دلائل کا ماحصل یہ ہے کہ جن مسائل کے حل میں انسانی عقل ورائے کا دخل ہے ان کے بارے میں اجتہاد کے ذریعہ معلوم کیے ہوئے کسی حکم کو قطعی ویقینی نہیں کہا جا سکتا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے بعد اصول فقہ پر لکھی جانی والی کتابوں میں اسی طرح قرآن وسنت، آثار صحابہ، اجماع صحابہ، اور عقلی دلائل سے حجیت قیاس کو ثابت کیا گیا ہے۔علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ (متوفی ۳۷۰ھ) نے اپنی کتاب ''الفصول فی الأصول'' میں قیاس کے جواز میں بے شمار دلائل پیش کیے ہیں، متاخرین فقہاء نے بھی انہی آیات واحادیث سے استدلال کیا ہے۔ اور بعض نے ان پر اضافہ کیا ہے حجیت قیاس کے بارے میں پہلے ہم قرآن مجید کی آیات پیش کریں گے، اس کے بعد ان احادیث، آثار اور عقلی دلائل سے بحث کریں گے جن کو علماء اصول نے دلیل میں پیش کیا ہے۔

علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ کا حجیت قیاس پر اٹھارہ آیات سے استدلال

"وَ الْوَالِدٰتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ اَرَادَ اَنْ يُّتِمَّ الرَّضَاعَةَ ؕ وَ عَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَ كِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ ؕ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ اِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَا تُضَآرَّ وَالِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا وَ لَا مَوْلُوْدٌ لَّهٗ بِوَلَدِهٖ ۚ وَ عَلَى

الْوَارِثِ مِثْلُ ذٰلِكَ فَاِنْ اَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا "۔(۱)

اور مائیں اپنی اولاد کو پورے دو سال دودھ پلائیں یہ حکم اس کے لیے ہے جو شیر خوار گی کی مدت پوری کرنا چاہے، ان دودھ پلانے والی عورتوں کا روٹی، کپڑا دستور کے موافق بچہ والے یعنی باپ کے ذمہ ہے۔ اگر دونوں ماں باپ آپس کی رضامندی اور باہمی مشورہ سے دودھ چھڑانا چاہیں تو ان پر کچھ گناہ نہیں۔

اس آیت میں دودھ پلانے والی عورتوں کو دستور کے مطابق روٹی کپڑا یا اجرت دینے کا حکم ہے، اگر والدین بچے کا دودھ چھڑانا چاہیں تو باہمی مشورہ سے ایسا کر سکتے ہیں، اس آیت میں دودھ پلانے والی کو کھانا کپڑا کیسا اور کتنا دیا جائے اس کی کوئی تعیین نہیں ہے، اسی طرح والدین کو دو سال سے پہلے بچہ کا دودھ چھڑانے کا اختیار دیا گیا ہے، اس آیت میں ان مسائل کو آدمی کی رائے اور صوابدید (ظنِ غالب) پر چھوڑا گیا ہے، اس سے رائے وقیاس کے استعمال کا جواز نکلتا ہے:

فدلت هذه الآية على جواز الإجتهاد من وجهين :أحدهما: قوله تعالى: " وَ عَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَ كِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ " والمعروف إنما يوصل إليه بغالب الظن والرأى، إذ ليس له مقدار معلوم من نص الكتاب والسنة وإجماع الأمة، وإنما هي على قدر الحال وما يحتاج إليه المرضع والمرضعة والوجه الآخر :قوله تعالى "فَاِنْ اَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا " وليس لما يقع التراضى عليه حد معلوم على حسب ما يغلب في الظن. لأنه علقه بالمشاورة، والمشاورة لا تقع في شيء فيه توقيف أواتفاق. أودليل قائم، وإنما هو

(۱) البقرة: ۲۳۳

استخراج رای علی غالب الظن۔[۱]

"لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ"[۲]

اگر تم عورتوں کو ایسی حالت میں طلاق دو کہ نہ تم نے ان کو ہاتھ لگایا ہو اور نہ تم نے ان کا مہر مقرر کیا ہو تو تم پر کوئی گناہ نہیں، ہاں طلاق دینے کے بعد ایسی عورتوں سے کچھ سلوک کرو، صاحب وسعت پر اس کی حیثیت کے موافق لازم ہے اور تنگدست پر اس کی حیثیت کے موافق۔

سورۃ بقرہ ۲۴۱ اور احزاب ۴۹ کی آیات بھی اسی موضوع سے متعلق ہیں، اور ان میں بھی ایسے ہی احکام ہیں، ان آیات میں شوہر کو حکم ہے کہ مطلقہ بیوی کو مہر کے علاوہ ایک جوڑا بھی دے لیکن آیت میں اس کی کوئی تعیین نہیں کی گئی یہ شوہر کی رائے، دستور، اور اس کے غالب ظن پر چھوڑا گیا ہے:

ولا سبيل إلى الوقوف على مقدار هذه المتعة إلا من طريق الإجتهاد وغالب الظن، لإختلاف أحوال الناس في اليسار والإعسار.[۳]

"فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ ۙ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ"[۴]

سو اگر تم لوگوں کو اس کا ڈر ہو کہ وہ دونوں میاں بیوی حدود خداوندی کو قائم نہ رکھ سکیں گے تو اس مال کے دینے میں ان دونوں پر کچھ گناہ نہیں جو عورت خاوند کو دے کر جان چھڑا لے۔

"وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ ۖ قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ"[۵]

---

(۱) الفصول في الاصول: الكلام في إثبات القياس والإجتهاد، باب ذكر الدلالة على إثبات الإجتهاد والقياس، ج۴ ص: ۲۴، ۲۵

(۲) البقرة: ۲۳۶

(۳) الفصول في الاصول: الكلام في إثبات القياس والإجتهاد، باب ذكر الدلالة على إثبات الإجتهاد والقياس، ج۴ ص: ۲۴، ۲۵

(۴) البقرة: ۲۲۹ (۵) البقرة: ۲۲۰

اور لوگ آپ سے یتیموں کا حکم دریافت کرتے ہیں آپ فرما دیجیے ہر صورت ان کے ... کی اصلاح کرنا بہتر ہے، اور اگر تم ان کے خرچ کو شامل کرو، تو وہ تمہارے بھائی ہیں۔

”فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۚ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۚ“[۱]

سو اب آپ ان کو معاف کر دیجیے اور ان کے لیے خدا سے بخشش طلب کیجیے، اور ان سے اہم کاموں میں مشورہ طلب کرتے رہا کیجیے، پھر جب آپ کسی چیز کا پختہ ارادہ کر لیں تو اللہ تعالی پر بھروسہ کیجیے۔

ان آیات میں کئی احکام بیان کیے گئے ہیں اور بعض صورتوں میں انسان کی رائے ... پر فیصلہ چھوڑ دیا گیا ہے، زوجین کے درمیان نباہ نہ ہونے کی صورت میں خلع کا حکم ... لیکن اس میں بھی رقم کی مقدار تعیین نہیں کی گئی، اور اس کو زوجین کی مرضی پر چھوڑ دیا گیا ... کہ آپس کی رضامندی سے جتنی رقم مناسب سمجھیں مقرر کر لیں۔ اسی طرح یتیموں کی ... اح حال کا معاملہ ان کے اولیاء کی صوابدید پر چھوڑا گیا ہے کہ وہ چاہیں تو ان کے مال ... پنے مال کے ساتھ ملا لیں یا علیحدہ رکھیں جس میں یتیموں کی فلاح و بہبودی ہو وہ کریں۔ ... ہی مشورہ کا معاملہ ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اہم امور میں صحابہ سے مشورہ کرنے کا ... م ہے ظاہر ہے کہ باہمی مشورہ میں اختلاف رائے ہوتا ہے اور مختلف لوگ اپنی اپنی رائے ... ش کرتے ہیں بعض ایسے امور جن کے بارے میں قرآن مجید میں کوئی حکم نہ ہوتا رسول اللہ ... اللہ علیہ وسلم بھی اپنی رائے دیتے تھے وہ آپ کا اجتہاد تھا۔

علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ نے اس آیت کے ذیل میں ایک واقعہ یہ بھی ذکر کیا ہے ... کہ ایک جنگ کے موقع پر ایک صحابی نے آپ سے یہ بھی دریافت کیا کہ فوج کے پڑاؤ کی ... جگہ آپ نے تجویز فرمائی ہے کیا وہ وحی کے ذریعہ آپ کو بتائی گئی ہے یا آپ نے اپنی ... ائے سے تجویز فرمائی ہے، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میں نے اپنی رائے سے تجویز

---

(۱) آل عمران: ۱۵۹

دی ہے۔ ان آیات سے بھی انسانی عقل، فہم وبصیرت اور اجتہاد میں رائے کے استعمال کا جواز نکلتا ہے:

ویدل علی ذلك أن الحباب بن المنذر، قال للنبی صلی اللہ علیه وسلم لما نزل منزلا یرید المشرکین فی وقعة بدر أرأیت یا رسول اللہ! هذا المنزل الذی نزلته؟ أبأمر اللہ هو فنسلم لأمر اللہ أم بالرأی والمكيدة؟ قال النبی صلی اللہ علیه وسلم هو بالرأی۔[1]

"وَ اِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تُقْسِطُوْا فِي الْيَتٰمٰى فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنٰى وَ ثُلٰثَ وَ رُبٰعَ ۚ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً"[2]

اگر تم کو اس بات کا اندیشہ ہو کہ تم یتیم لڑکیوں کے بارے میں انصاف نہ کرسکو گے تو ان کے بجائے اور عورتیں جو تم کو پسند ہوں ان میں سے دو دو، تین تین، اور چار چار عورتوں سے نکاح کرلو، پھر اگر تم کو یہ خوف ہو کہ تم چند عورتوں کے درمیان انصاف نہ کرسکو گے تو پھر ایک ہی بیوی پر اکتفا کرو۔

"وَ ابْتَلُوا الْيَتٰمٰى حَتّٰۤى اِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ ۚ فَاِنْ اٰنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْۤا اِلَيْهِمْ اَمْوَالَهُمْ ۚ"[3]

اور یتیموں کی عقل وشعور کا جائزہ لیتے رہا کرو یہاں تک کہ جب وہ نکاح کی عمر کو پہنچ جائیں پھر اگر تم ان میں اہلیت دیکھو تو ان کے مال ان کے سپرد کردو۔

"وَالَّذٰنِ يَاْتِيٰنِهَا مِنْكُمْ فَاٰذُوْهُمَا ۚ فَاِنْ تَابَا وَ اَصْلَحَا فَاَعْرِضُوْا عَنْهُمَا"[4]

اور تم میں سے جو شخص بدکاری کے مرتکب ہوں تو تم ان دونوں کو اذیت پہنچاؤ، پھر اگر وہ دونوں توبہ کریں اور آئندہ اپنی اصلاح کرلیں تو تم ان دونوں سے درگزر کرو۔

---

(۱) الفصول فی الأصول: الكلام فی إثبات القياس والإجتهاد، باب ذكر الدلالة علی إثبات الإجتهاد والقياس، ج۴ ص ۲۶

(۲) النساء: ۳ (۳) النساء: ۶

(۴) النساء: ۱۶

"وَ الّٰتِیْ تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ فِی الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوْهُنَّ ۚ"(۱)

اور جن عورتوں کی سرکشی کا تم کو ڈر ہو پہلے ان کو سمجھاؤ، پھر ان کو ان کے بستروں میں ... چھوڑ دو پھر ان کو مارو۔

"وَ اِنِ امْرَاَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوْزًا اَوْ اِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ اَنْ يُّصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا ؕ"(۲)

اگر کسی عورت کو اپنے خاوند کی طرف سے زیادتی یا بے رغبتی کا خوف ہو تو دونوں پر ... میں کوئی گناہ نہیں کہ وہ آپس میں کسی طور پر صلح کر لیں۔

ان آیات میں بھی کئی احکام بیان کیے گئے ہیں اور تفقد حالات کے بعد مناسب ... صلہ کرنے کی طرف توجہ دلائی گئی ہے، تعددِ ازواج کی اجازت اس شرط کے ساتھ دی گئی ... ہے کہ چار بیویوں کے انصاف کے ساتھ برتاؤ کیا جائے، یہ بات شوہر کی صوابدید پر چھوڑ ... دی گئی ہے کہ وہ چاروں کے ساتھ کس طرح سلوک کرے کہ ان میں سے کسی کو شکایت نہ ... ہو۔ یتیموں کے اولیاء کو یہ حکم ہے کہ بالغ ہونے پر ان کا مال ان ہی سپرد کر دیا جائے، ... شرطیکہ ان میں فہم و فراست اور عقل و شعور کے آثار موجود ہوں، اس کا انحصار بھی ان کے ... ادراک پر ہے کہ وقتاً فوقتاً وہ اس کا جائزہ لیتے رہیں۔ حد زنا کا حکم نازل ہونے سے پہلے ... بدکاری کی سزا صرف ایذا رسانی تھی، ظاہر ہے اس کو قاضی کی صوابدید پر چھوڑا گیا تھا۔ اسی ... طرح بیوی کی نافرمانی یا اس کے ساتھ شوہر کی بدسلوکی کا فیصلہ انسانی عقل و رائے سے ہی کیا ... جائے گا، ان کے درمیان مصالحت کا تعلق ان کے باہمی معاملات اور ثالثوں کی رائے سے ... ہے تفقد حالات کے بعد ثالث صلح کرا دیں، یا خود ہی اپنے معاملات کو سلجھا لیں:

ومنہ قولہ تعالیٰ: "وَ ابْتَلُوا الْيَتٰمٰى حَتّٰٓى اِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ ۚ فَاِنْ اٰنَسْتُمْ مِّنْهُمْ

---

(۱) النساء ۳۴

(۲) النساء ۱۲۸

رُشْدًا فَادْفَعُوْٓا اِلَيْهِمْ اَمْوَالَهُمْ" والإبتلاء وإيناس الرشد إنما يكونان بالاجتهاد، وغالب الظن على حسب ما يظهر من حزم اليتيم وحفظه لأمواله وقال عز وجل "وَالَّذٰنِ يَاْتِيٰنِهَا مِنْكُمْ فَاٰذُوْهُمَا فَاِنْ تَابَا وَ اَصْلَحَا فَاَعْرِضُوْا عَنْهُمَا" وكان ذلك حد الزانيين، ولم يكن للأذى حد معلوم يصار إليه، وإنما كان على حسب ما يغلب في الظن أنه أذى وقال تعالى "وَ الّٰتِيْ تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوْهُنَّ"وهذا الوعيد إنما هو بحسب ما يؤدي إليه الاجتهاد وكذلك الهجران والضرب وقال تعالى: "وَ اِنِ امْرَاَةٌ خَافَتْ مِنْۢ بَعْلِهَا نُشُوْزًا اَوْ اِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ اَنْ يُّصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا" وهذا الخوف على حسب ما يغلب على الظن، وكذلك الصلح على حسب ما يريانه صلاحا في غالب رأيهما.[1]

"لَا خَيْرَ فِيْ كَثِيْرٍ مِّنْ نَّجْوٰىهُمْ اِلَّا مَنْ اَمَرَ بِصَدَقَةٍ اَوْ مَعْرُوْفٍ اَوْ اِصْلَاحٍۢ بَيْنَ النَّاسِ"[2]

عام لوگوں کی سرگوشی میں بسا اوقات بھلائی نہیں ہوتی، مگر ہاں وہ لوگ جو خیرات کرنے یا کسی اور نیک کام کرنے یا لوگوں کے درمیان صلح صفائی کرانے کی ترغیب دیں۔

اس آیت میں صدقہ، حسن سلوک، اور لوگوں کی اصلاح حال کا حکم ہے، ان امور کے بارے میں جو مشورے ہوں گے ان میں خیر ہے، ظاہر ہے اس قسم کے امور کا تعلق بھی تفقد حالات اور عقل وفہم سے کام لے کر رائے دینے سے ہے۔

"فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ"[3]

---

(۱) الفصول في الأصول: الكلام في إثبات القياس والإجتهاد، باب ذكر الدلالة على إثبات الإجتهاد والقياس، ج۴ ص ۲۷

(۲) النساء: ۳۴ (۳) النساء: ۳۴

سو جو کوئی تم پر زیادتی کرے تو تم بھی اس کو زیادتی کی سزا دو جیسی زیادتی اس نے تم پر کی ہے۔

"وَاٰتِ ذَا الْقُرْبٰى حَقَّهٗ وَالْمِسْكِيْنَ وَابْنَ السَّبِيْلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيْرًا"[۱]

اور قرابت دار کو اس کا حق دیا کرو اور مسکین کو اور مسافر کو بھی (ان کا حق) دیا کرو، اور بیجا اور بے موقع نہ اڑایا کرو۔

"وَالَّذِيْنَ اِذَآ اَنْفَقُوْا لَمْ يُسْرِفُوْا وَلَمْ يَقْتُرُوْا وَكَانَ بَيْنَ ذٰلِكَ قَوَامًا"[۲]

اور وہ خرچ کرتے ہیں تو نہ فضول خرچی کرتے ہیں اور نہ وہ خرچ کرنے میں تنگی کرتے ہیں، اور ان کا خرچ کرنا ان دونوں باتوں کے درمیان اعتدال کے ساتھ ہوتا ہے۔

"وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْاَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ"[۳]

تم میں سے جو لوگ ایمان لائے اور نیک عمل کرتے رہے، ان سے خدا کا وعدہ ہے کہ وہ انہیں زمین میں اسی طرح حکمران بنائے گا جس طرح ان کو حکمران بنایا تھا جو ان سے پہلے تھے۔

"فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ"[۴]

پھر اگر تم کسی بات میں باہم جھگڑنے لگو تو اس بات کو اللہ اور رسول کی طرف لوٹایا کرو بشرطیکہ تم اللہ پر اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتے ہو

"وَاَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ"[۵]

اور آپ پر بھی ہم نے یہ قرآن نازل کیا ہے تا کہ جو احکام لوگوں کے لیے نازل کیے

---

(۱) بنی إسرائیل : ۲۶ (۲) الفرقان : ۶۷ (۳) النور : ۵۵

(۴) النساء : ۵۹ (۵) النحل : ۴۴

گئے ہیں وہ احکام آپ ان کے روبرو خوب کھول کر بیان کر دیں اور تاکہ وہ لوگ غور وفکر کریں۔

ان سب آیات میں قدر مشترک یہ ہے کہ بعض امور انسان کی رائے اور غالب ظن پر چھوڑے گئے ہیں۔ مثلاً تمہارے ساتھ اگر کوئی زیادتی کرے تو اس زیادتی کے بقدر تم بھی اس کے بدلہ میں اس کو سزا دے سکتے ہو، لیکن اس سزا کی مقدار کا فیصلہ انسان کی غالب رائے اور ظن پر چھوڑا گیا ہے۔ ایک آیت میں رشتہ داروں، غریبوں اور مسافروں پر خرچ کرنے کا حکم ہے بشرطیکہ اس میں اسراف نہ ہو جس کا اندازہ انسان اپنی حیثیت کے مطابق خود ہی کرسکتا ہے۔ اسی طرح صدقہ، خیرات اور دیگر نفقات میں اسراف سے بچنے اور میانہ روی اختیار کرنے کا حکم دیا گیا ہے اس آیت میں انسان کی صوابدید پر منحصر ہے کہ وہ اپنی ضروریات پر کتنا خرچ کرتا ہے اور دوسروں پر کتنا۔ ایک آیت میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے مسلمانوں کو حکومت اور اقتدار دینے کا وعدہ کیا گیا ہے اس صورت میں لوگوں کو کسی ایسے شخص کو جو خلافت کا اہل ہو منتخب کرنا ہوگا ظاہر ہے اس کا انتخاب لوگوں کی رائے اور فہم و بصیرت پر منحصر ہے کہ وہ کس کو منتخب کرتے ہیں، مطلوب تو یہ ہے کہ سب سے بہتر اور سب سے اہل اور باصلاحیت آدمی کو منتخب کریں لیکن اس میں تسامح کا امکان ہے۔ اگلی آیت میں اس طرف اشارہ ہے کہ رائے و عقل سے اجتہاد کے نتیجہ میں شرعی احکام میں جو اختلاف ہو وہ قرآن و سنت کی طرف رجوع کرنے سے دور کیا جاسکتا ہے۔ آخری آیت میں تین امور کی طرف توجہ دلائی گئی ہے۔

اول یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن مجید کی آیات کی خود تشریح فرمادی ہے اور کوئی آیت خفا کے درجہ میں نہیں ہے۔

دوم یہ کہ جو آیات مجمل ہیں ان کی وضاحت سنت سے کی جاسکتی ہے کیوں کہ اس قسم کی آیات کی تصریحات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہیں۔

سوم یہ کہ ایسے مسائل جن کے بارے میں قرآن مجید میں احکام موجود نہیں ہیں ان

کے بارے میں آیات میں غور وفکر اور قیاس کے ذریعہ احکام مستنبط کیے جاسکتے ہیں:

وقال تعالى "يَآيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَاَنْتُمْ حُرُمٌ ۭ وَمَنْ قَتَلَهٗ مِنْكُمْ مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاۗءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهٖ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ هَدْيًۢا بٰلِغَ الْكَعْبَةِ " وحكم العدلين بالمثل، هو إنما من طريق الرأى وكذلك قوله تعالى "فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ" وقال تعالى "وَاٰتِ ذَا الْقُرْبٰى حَقَّهٗ وَالْمِسْكِيْنَ وَابْنَ السَّبِيْلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيْرًا ۝" وإنما يؤتون ما يغلب في الظن أنه مقدار الكفاية وسد الخلة، وقال تعالى "وَالَّذِيْنَ اِذَآ اَنْفَقُوْا لَمْ يُسْرِفُوْا وَلَمْ يَقْتُرُوْا وَكَانَ بَيْنَ ذٰلِكَ قَوَامًا ۝" والعدل الذى بينهما لا يوصل إليه إلا من طريق الاجتهاد، وقال تعالى: " وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْاَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ ۠ "واجمعت الأمة غير الرافضة أن هذا الاستخلاف إنما يكون فى كل وقت باجتهاد المسلمين وآرائهم، فيمن يرونه موضعا للخلافة لفضله، وأنه أصلح للأمة من غيره، وقال تعالى: "يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ ۚ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ ۭ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَّاَحْسَنُ تَاْوِيْلًا ۝" وظاهره يقتضى أن التنازع واقع فى غير المنصوص عليه، إذ كانت العادة أن التنازع والاختلاف بين المسلمين لا يقعان فى المذكور بعينه فإنه أمر برد المتنازع فيه إلى كتاب الله تعالى وإلى رسوله صلى الله عليه وسلم فى حياته، وسنته بعد وفاته والرد إلى الكتاب والسنة إنما هو باستخراج حكمه منه بالاجتهاد والنظر۔[1]

(١) الفصول فى الأصول: الكلام فى إثبات القياس والإجتهاد، باب ذكر الدلالة على إثبات الإجتهاد والقياس، ج۴ص: ۲۸، ۲۹

" فَاعْتَبِرُوْا يَاُولِي الْاَبْصَارِ "(١)

اے آنکھوں والو عبرت حاصل کرو۔

حجیت قیاس کو ثابت کرنے کے لیے یہ سب سے اہم اور بنیادی آیت ہے۔

علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ و دیگر علماء اصول نے اس آیت پر بہت تفصیل سے بحث کی ہے، ان سب کا اس پر اتفاق معلوم ہوتا ہے کہ اس آیت میں اس طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ قرآن و سنت میں جن مسائل کے بارے میں احکام موجود نہ ہوں ان کو قیاس سے مستنبط کرنا چاہیے، عربی لغت اور اصول فقہ کی کتابوں میں لفظ اعتبار پر جو قیاس کا مترادف ہے بہت مفصل بحثیں ہیں، ہم اختصار کے ساتھ اس کے لغوی معنی یہاں نقل کرتے ہیں "عبـــرة" کے لفظی معنی ہیں کہ کسی چیز، نہر یا دریا کو پار کرنا۔ اعتبار ایک چیز کو دوسری سے مقابلہ کرنے کو بھی کہتے ہیں، درہموں کے لیے جب اعتبار کا لفظ بولا جاتا ہے تو اس سے مراد ان کی جانچ پڑتال ہے کہ کھرے کھوٹے کی پہچان ہو جائے۔ اگر اعتبار عبرۃ سے ماخوذ سمجھا جائے تو اس کے معنی عبرت حاصل کرنا ہیں یعنی ماضی کے واقعات سے سبق لینا، عربی کے بعض محاورے اس طرف اشارہ کرتے ہیں، مثلاً کہا جاتا ہے " اعتبر بمـا مضى" اس نے ماضی کی واقعات سے نصیحت حاصل کی " السعيد من اعتبر بغيره" سعادت مند وہ ہے کہ جو دوسرے سے عبرت لے۔ تعبیر الرویا اور تعبیر الدنانیر میں عقل و فہم سے کام لینے کی طرف اشارہ ہے، اس لفظ کے جتنے بھی مشتقات ہیں ان سب میں تقابل، غور و فکر یا نصیحت حاصل کرنے کا مفہوم پایا جاتا ہے۔

اس آیت سے استدلال کرتے ہوئے علماء اصول قیاس کو لازمی قرار دیتے ہیں۔ اس آیات میں ایک تاریخی واقعہ کی طرف اشارہ ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں پیش آیا تھا، بنو نضیر کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ یہ معاہدہ تھا کہ وہ غیر جانبدار رہیں گے لیکن غزوہ احد میں مسلمانوں کی شکست کے بعد انہوں نے اس معاہدہ کی خلاف ورزی

---

(١) الحشر : ٢

ن اور اپنے قلعوں میں محصور ہو گئے، مسلمانوں نے یہ محاصرہ اس شرط پر ختم کیا کہ وہ مدینہ سے نکل جائیں، یہودیوں کا خیال تھا کہ وہ قلعہ بند ہونے کے بعد محفوظ ہو جائیں گے، اور مسلمان ان کو کوئی نقصان نہ پہنچا سکیں گے لیکن ان کا یہ خیال غلط نکلا اور انہیں شکست اٹھانی پڑی۔ سورۂ حشر کی ابتدائی آیات میں اس کا ذکر ہے، ان کی اس عبرتناک شکست کو اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے لیے ایک مثال اور نمونہ بنا کر پیش کیا، اور اس سے نصیحت حاصل کرنے کا حکم دیا۔ اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ (متوفی ۳۷۰ھ) فرماتے ہیں:

"فَاعْتَبِرُوْا يَاُولِي الْاَبْصَارِ" والمعنى والله أعلم أن احكموا لمن فعل مثل فعلهم باستحقاق العقوبة والنكال من الله تعالى، لئلا يقدموا على مثل ما أقدموا عليه، فيستحقوا مثل ما استحقوا فدل على أن الاعتبار هو أن تحكم للشيء بحكم نظيره المشارك له في معناه، الذي تعلق به استحقاق حكمه.[1]

اے آنکھوں والو! عبرت حاصل کرو، اس کا مطلب یہ ہے کہ بنونضیر نے جس فعل کا ارتکاب کیا تھا اگر کوئی دوسرا شخص یا قبیلہ اسی جیسے فعل کا ارتکاب کرے تو اس کے حق میں بھی ایسا ہی فیصلہ کرو، یعنی وہ بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے عبرتناک سزا کا مستحق ہوگا تا کہ دوسرے لوگ آئندہ اس قسم کا اقدام نہ کریں جیسا بنونضیر نے کیا تھا، اس سے معلوم ہوا کہ اعتبار کا مطلب یہ ہے کہ کسی مسئلہ میں اس کی نظیر (اس جیسے مسئلہ) کے حکم کے مطابق فیصلہ کیا جا سکتا ہے جو اس کے ساتھ علت میں مشترک ہو اور اس بنا پر وہ اسی حکم کا مستحق ہوگا یعنی ان پر اپنے نفس کو قیاس کرو کیوں کہ جس طرح تم ایک انسان ہو اسی طرح وہ لوگ بھی انسان ہیں، انہوں نے معاہدہ کر کے بدعہدی کی، انہوں نے اللہ کے رسول برحق کی بار بار کی

---

(1) الفصول في الأصول: الكلام في إثبات القياس والاجتهاد، باب ذكر الدلالة على إثبات الاجتهاد والقياس، ج۴ ص: ۳۱

تنبیہات کی پرواہ نہ کی وہ حق کے خلاف سازشوں میں مشغول رہے نتیجہ یہ ہوا کہ وہ اپنے گھر اور جائیدادوں سے محروم ہو کر نکالے گئے، سو اگر یہی حالت تمہاری ہو جائے اور ذلت ونکبت کے آثار تمہارے اندر ظاہر ہونے لگیں تم بھی معاہدہ کرو اور اسے پامال کرنے لگو، رسول برحق کے نائبین کی تنبیہات کی پرواہ نہ کرو، حق کے خلاف سازشیں کرنے لگو تو تمہارا بھی وہی حال ہوگا جو قبیلہ بنونضیر کا ہو۔ قیاس اسی کو کہتے ہیں کہ پہلے تخریج مناط کرکے اسباب وعلل کا تعین کرلیا جائے پھر یہ دیکھا جائے کہ حالات مقیس ومقیس علیہ میں کامل تسویہ ہے یا نہیں، اگر کامل تسویہ ہو تو اصل کا حکم فرع پر جاری کردیا جائے گا، اس کی تو زندہ مثالیں ہماری روزانہ کی زندگی میں ملتی ہیں۔ امتحان گاہ میں ایک لڑکا نقل کرتا ہوا پکڑا گیا اس کی کاپی مسترد کردی گئی اور آئندہ امتحان میں شرکت کرنے سے اسے روک دیا گیا تو امتحانات کے منتظمین اس پر بس نہیں کرتے بلکہ ایک اعلان تیار کرتے ہیں کہ فلاں طالب علم نقل کرتا ہوا پکڑا گیا ہے اس لیے اس کی کاپی مسترد کردی گئی ہے اور اسے آئندہ ہونے والے امتحان میں شریک ہونے سے روک دیا گیا ہے، یہ اعلان لے کر کوئی استاذ آتا ہے اور امتحان گاہ کے ہر کمرے میں باآواز بلند پڑھ کر سناتا ہے تاکہ دیگر امیدوار قیاس کریں اور یہ سمجھیں کہ اگر نقل کرنے کی وہی علت جو طالب علم معہود میں پائی جاتی تھی میرے اندر بھی پائی گئی تو مجھ پر بھی وہی حکم جاری ہوگا یعنی میری کاپی مسترد کردی جائے گی اور آئندہ ہونے والے امتحانات میں شرکت سے روک دیا جاؤں گا۔

علامہ سرخسی رحمہ اللہ (متوفی ۴۸۳ھ) فرماتے ہیں کہ:

اس آیت سے یہ بات ثابت ہوئی ہے کہ حکم علت سے ثابت ہوتا ہے، علت کی دو قسمیں ہیں جلی اور خفی، جلی وہ ہے جو الفاظ کے ظاہری معنی سے معلوم ہو جائے، خفی وہ ہے جو الفاظ پر غور وفکر کے بعد سمجھ میں آئے، قیاس میں حکم کا اطلاق کرنا ایسا ہی ہے جیسے اصل منصوص حکم کا اطلاق کرنا اس کو رائے نہیں کہا جاسکتا۔ حضرت ماعز اسلمی رضی اللہ عنہ کو زنا کی سزا میں رجم کرنے کا ایک انفرادی واقعہ تھا لیکن اس کی علت نکال کر اس حکم کو عمومی بنادیا گیا:

ثم ذلك المعنى نوعان جلي وخفي ويوقف على الجلي باعتبار الظاهر، ولا يوقف على الخفي إلا بزيادة التأمل وهو المراد بقوله "فَاعْتَبِرُوْا" وبعدما ثبت لزوم اعتبار ذلك المعنى بالنص وإثبات الحكم في كل محل قد وجد فيه ذلك المعنى يكون إثباتا بالنص لا بالرأى وإن لم يكن صيغة النص متناولا ،إلّا ترى أن الحكم بالرجم على ماعز لم يكن حكما على غيره باعتبار صورته ولكن باعتبار المعنى الذى لأجله توجه الحكم عليه بالرجم كان ذلك بيانا في حق سائر الأشخاص.[۱]

صدر الشریعہ علامہ عبید اللہ بن مسعود رحمہ اللہ (متوفی ۷۴۷ھ) فرماتے ہیں کہ:

اعتبار کے دو مفہوم ہیں، نصیحت حاصل کرنا اور قیاس کرنا، پہلا مفہوم آیت کے الفاظ سے ظاہر ہے دوسرا مفہوم الفاظ سے اشارۃً نکلتا ہے جس کو دلالۃ النص کہتے ہیں، اس آیت سے اللہ تعالیٰ کا منشا یہ ہے کہ ہمیں نہ صرف پچھلی قوموں کے تاریخی حالات و واقعات کا علم ہو، بلکہ ہمیں ان کے عروج و زوال کے اسباب بھی معلوم کرنے چاہییں۔[۲]

اس لیے بعض علماء اصول نے اس آیت سے یہ اصول مستنبط کیا ہے:

إن العلم بالعلة يوجب العلم بحكمها فكذا في الأحكام الشرعية.[۳]

حکم کی علت کا علم خود حکم کے علم کا موجب ہوتا ہے یہی صورت شرعی احکام کی بھی ہے۔

علامہ فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ (متوفی ۴۸۲ھ) نے دو آیتوں کا اضافہ کیا ہے۔

"اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَاٰیٰتٍ لِّقَوْمٍ یَّعْقِلُوْنَ۝"[۴]

---

(۱) أصول السرخسي: فصل في حدوث الخلاف بعد الإجماع باعتبار معنى حادث، ج۲ص: ۱۳۹

(۲) التلويح على التوضيح لمتن التنقيح: الركن الرابع القياس، ج۲ص ۱۰۹

(۳) التقرير والتحبير: الباب الخامس في القياس، مسألة تكليف المجتهد بطلب المناط، ج۳ص: ۳۴۵

(۴) الرعد:

اور ان باتوں میں ان لوگوں کے لیے نشانیاں (دلائل) ہیں جو عقل سے کام لیتے ہیں۔

"وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يّٰاُولِي الْاَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ۝"[1]

اور اے عقل والو! اس حکم قصاص میں تمہاری زندگی اور بقاء ہے امید ہے کہ تم لوگ ناحق کی خون ریزی سے پرہیز کرو گے۔

ان آیات میں خدا کی نشانیوں اور احکام خداوندی میں غور وفکر کی دعوت دی گئی ہے قصاص سے بظاہر ایک جان تلف ہوتی ہے لیکن اس آیت سے معلوم ہوتا ہے قصاص انسانی زندگی کی بقاء کا سبب ہے۔ اس آیت میں جو اسرار اور رموز اور علم وحکمت کے خزانے پنہاں ہیں وہ بغیر تدبر وتفکر کے سمجھ میں نہیں آسکتے۔[2]

علامہ شوکانی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۵۰ھ) نے بعض فقہاء کا مندرجہ ذیل آیات سے استدلال بھی نقل کیا ہے:

"اِنَّ اللّٰهَ لَا يَسْتَحْيٖٓ اَنْ يَّضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوْضَةً فَمَا فَوْقَهَا"[3]

ہاں واقعی اللہ تعالیٰ اس بات سے نہیں شرماتا کہ وہ کوئی مثال بیان کرے، خواہ وہ مچھر کی ہو یا اس سے بڑھ کر کسی چیز کی۔

" وَ ضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَّ نَسِيَ خَلْقَهٗ ۚ قَالَ مَنْ يُّحْيِ الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيْمٌ۝"[4]

کہتا ہے کہ ان ہڈیوں کو جو بالکل بوسیدہ اور پرانی ہوچکی ہوں کون زندہ کریگا؟ آپ کہہ دیجیے ان ہڈیوں کو وہی زندہ کرے گا جس نے ان کو پہلی بار پیدا کیا ہے۔

اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے علامہ قرطبی رحمہ اللہ (متوفی ۶۷۱ھ) فرماتے ہیں:

ففي هذا دليل على صحة القياس لأن الله جل وعز احتج على منكري

---

(۱) البقرة: ۱۷۹

(۲) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي: باب القياس، ثبوت القياس وأنواعه، ج۳، ص:۲۷۷

(۳) البقرة: ۲۶

(۴) يس: ۷۸، ۷۹

البعث بالنشاۃ الأولی "قَالَ مَنْ يُّحْيِ الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيْمٌ۝"[1]

پس اس میں قیاس کے حجت ہونے کی دلیل ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے بعث بعد موت کے منکرین پر بدء اول سے حجت قائم کی ہے اور فرمایا: ''قَالَ مَنْ يُّحْيِ الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيْمٌ۝ "

اس آیت کریمہ پر گفتگو کرتے ہوئے علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ (متوفی ۳۷۰ھ) فرماتے ہیں:

فیہ من أوضح الدلیل علی أن من قدر علی الابتداء کان أقدر علی الإعادۃ إذ کان ظاهر الأمر أن إعادۃ الشي أیسر من ابتدائه فمن قدر علی الإنشاء ابتداء فھو علی الإعادۃ أقدر فیما یجوز علیه البقاء وفیه الدلالة علی وجوب القیاس والاعتبار لأنه ألزمھم قیاس النشأۃ الثانیة علی الأولی۔[2]

اس آیت میں سب سے واضح دلیل یہ ہے کہ جو ذات کسی عمل کو ابتداء کرنے پر قدرت رکھتی ہے وہ (برباد ہو جانے کے بعد) اسے دوبارہ بنا دینے پر بدرجہ اولیٰ قادر ہوگی، کیوں کہ یہ تو ظاہر ہے کہ کسی شی کا اعادہ اس کی ابتداء کرنے سے زیادہ آسان ہوتا ہے، لہٰذا جو ذات ابتداء پر قادر تھی وہ اعادہ پر اس سے زیادہ قادر ہوگی جس پر اس کی بقاء کا انحصار ہے، اور اسی آیت میں قیاس واعتبار کے واجب ہونے کی دلیل بھی ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے کفار پر لازم کیا کہ وہ نشاۃ ثانیہ کو نشاۃ اولیٰ پر قیاس کریں۔

"اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ وَ اِيْتَآئِ ذِی الْقُرْبٰى وَ يَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْكَرِ وَ الْبَغْيِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُوْنَ۝"[3]

یقیناً اللہ انصاف، بھلائی اور قرابت داروں کے ساتھ سلوک کرنے کا حکم دیتا ہے اور

(۱) تفسیر قرطبی: سورۃ یس آیت نمبر ۷۸ کے تحت، ج ۱۵ ص: ۵۸

(۲) أحکام القرآن: سورۃ یس آیت نمبر ۷۸ کے تحت، ج ۳ ص ۴۹۴

(۳) النحل: ۹۰

بے حیائی اور نامعقول کاموں کو اور تعدی اور سرکشی کو منع کرتا ہے تم لوگوں کو اللہ تعالیٰ اس لیے نصیحت کرتا ہے تا کہ تم نصیحت قبول کرو۔ پہلی دو آیتوں میں مچھر اور بوسیدہ ہڈیوں کا ذکر ہے اس سے دو چیزوں کے درمیان مشابہت اور مماثلت کی طرف اشارہ ہے۔ اسی طرح تیسری آیت میں عدل قائم کرنے کا حکم ہے، عدل کے معنی دو مساوی چیزوں کو مساوی کرنا ہے قیاس میں بھی مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان اشتراک علت کی بناء پر دونوں پر ایک ہی حکم لگایا جاتا ہے:

واستدل أيضا بقوله تعالى: "إِنَّ اللهَ لَا يَسْتَحْيِ أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا" قال: لأن القياس تشبيه الشي بالشي، فما جاز من فعل من لا يخفى عليه خافية فهو ممن لا يخلو من الجهالة و النقص أجوز واستدل غيره أيضا بقوله تعالى: "قَالَ مَنْ يُّحْيِ الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيْمٌ۝" واستدل ابن تيمية على ذلك بقوله تعالى "إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ" وتقريره أن العدل هو التسوية، والقياس هو التسوية بين مثلين فی الحكم، فيتناوله عموم الآية.[1]

حجیت قیاس کو ثابت کرنے کے لیے ایک آیت بھی کافی تھی اتنی آیات کو استدلال میں پیش کرنے کا سبب یہ ہے کہ منکرین قیاس کی طرف سے حجیت قیاس پر سخت اعتراض کیے گئے ہیں، وہ قیاس کو دلیل شرعی نہیں مانتے تھے اس لیے فقہاء اہل سنت نے قیاس کی حجت کو ثابت کرنے کے لیے استقصاء سے کام لیا ہے۔ فقہ اسلامی کی تشکیلی دور میں جو اہل رائے اور اہل الظاہر کے دو انتہاء پسندانہ رجحانات پائے جاتے تھے قیاس ان کے درمیان ایک معتدل راستہ ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے حجیت قیاس کو ثابت کرنے کے لیے جو دلائل دیئے تھے منکرین ان سے مطمئن نہیں ہو سکے اس لیے متاخرین فقہاء نے اس کی تائید میں مزید آیات اور احادیث پیش کیں۔ مذکورہ بالا آیات حجیت قیاس کو ثابت

(۱) ارشاد الفحول: المقصد الخامس، الفصل الثانی فی حجیة القیاس، ج۲ص: ۹۹

...رنے کے لیے نص کا حکم نہیں رکھتیں ان آیات کے مضامین سے مجموعی طور پر یہ بات معلوم
...تی ہے کہ استنباط احکام میں شخصی رائے، تفکر و تدبر، فہم و بصیرت اور ذہنی قوتوں کے
...تعمال کا حکم دیا گیا ہے، احکام کے استخراج کے لیے نصوص کو ان کے ظاہری معنی تک محدود
...یں کیا گیا جیسا کہ اہل ظاہر کا موقف ہے۔ اجتہادی مسائل میں کئی نقطہ ہائے نظر ہو سکتے
...ں، ان آیات سے اجتہادی امور میں وسعت نظر اور رواداری کی تائید ہوتی ہے، اس قسم
...ے مسائل میں صرف ایک قول کو ہی صحیح قرار نہیں دیا جا سکتا۔ علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے ان
...یت سے قیاس کی حجیت پر فقہاء کے نقطہ ہائے نظر کو ذکر کرنے کے بعد ان پر تنقید کی ہے
...یوں کہ ان سے اشارۃً اس کی تائید ہوتی ہے نہ کہ ظاہراً اور نہ نصاً۔ علماء اصول نے قیاس
...ی حجیت کو سنت سے بھی ثابت کیا ہے۔

حجیتِ قیاس پر چودہ احادیث سے استدلال

...امام شافعی رحمہ اللہ کا حجیتِ قیاس پر حدیث سے استدلال

حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر.[1]

جب کوئی حاکم کسی مسئلہ میں فیصلہ دے، اور اجتہاد سے کام لے اور اس کا فیصلہ درست ہو تو اس کو دہرا ثواب ملے گا اور اس سے فیصلہ میں غلطی ہو جائے تو تب بھی اس کو ثواب ملے گا۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ مجتہد پر جو چیز فرض ہے وہ حکم شرعی معلوم کرنے کی کوشش کرنا ہے، اس کوشش کے بعد نتیجہ صحیح بھی ہو سکتا ہے اور غلط بھی، مجتہد پر کوشش کرنا فرض ہے حق تک پہنچنا فرض نہیں، اگر حق تک

(۱) الرسالة: باب الاجتهاد، ج ۱، ص ۴۹۴

پہنچنا ضروری ہوتا تو مجتہد سے غلطی کے صورت میں اس کو ثواب نہ ملتا بلکہ منطقی طور پر اس کو اس پر سزا ملنی چاہیے تھی۔ نماز کے لیے سمت کعبہ تلاش کرنے کی کوشش (تحری) فرض ہے نہ کہ صحیح سمت کعبہ دریافت کرنا، اسی طرح اجتہادی امور میں کوشش فرض ہے نہ کہ حق تک پہنچنا۔

علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ کا حجیت قیاس پر سات احادیث سے استدلال

کچھ احادیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شرعی احکام مستنبط کرنے کے لیے رائے و قیاس سے کام لیا جا سکتا ہے، بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو امور میں مشابہت کی بناء پر بعض احکام صادر فرمائے۔ علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ اور دیگر علماء اصول نے اس موضوع پر کثرت سے احادیث نقل کی ہیں جن کا احاطہ ممکن نہیں اس لیے ہم یہاں چند احادیث پر اکتفاء کرتے ہیں۔

ا..... حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعض اہم دینی امور میں صحابہ کرام سے مشورہ فرماتے تھے، صحابہ سے دینی امور میں مشورہ لینا خود اس بات کی دلیل ہے کہ شرعی احکام میں شخصی رائے اور عقل و فہم سے کام لیا جا سکتا ہے، اذان اور غزوہ بدر کے قیدیوں کا معاملہ اور ایسے ہی متعدد امور میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ سے مشورہ فرمایا۔ انہوں نے آپ کو اپنی اپنی رائے سے مطلع فرمایا:

ومما يدل على ذلك من جهة السنة أن النبي صلى الله عليه وسلم شاور الصحابة في أسرى بدر في قتلهم اوفدائهم فأشار عليه أبو بكر الصديق رضي الله عنه، بالفداء، واشار عمر رضي الله عنه، بالقتل فقال النبي صلى الله عليه وسلم اما أنت يا أبا بكر، فأشبهت إبراهيم عليه السلام، فإنه قال "فَمَنْ تَبِعَنِيْ فَإِنَّهُ مِنِّيْ ۚ وَمَنْ عَصَانِيْ فَإِنَّكَ غَفُوْرٌ

رَّحِيمٌ۝" وأما أنت يا عمر، فإنك أشبهت نوحا عليه السلام، قال " وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكٰفِرِينَ دَيَّارًا۝ " ووافق رسول الله صلى الله عليه وسلم اجتهاد أبى بكر رضى الله عنه، فمن عليهم وأخذ الفداء، وكان ذلك شيئا من أمر الدين ولو كان هناك نص من الله تعالى فى أحد الحكمين لما شاور فيه أحدا...... ومنه: حديث قصة الأذان، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم اهتم للصلاة كيف يجمع لها الناس، فقيل له: يا رسول الله انصب راية عند حضور الصلاة، فإذا راوها آذن بعضهم بعضا، فلم يعجبه، وذكروا له شبور اليهود، فلم يعجبه وقال: هذا من أمر اليهود، وذكروا له الناقوس، فقال: هو من أمر النصارى، ثم أرى عبد الله بن زيد الأذان، فجاء فأخبره النبى صلى الله عليه وسلم فقال: لقنها بلالا، فشاور النبى صلى الله عليه وسلم: أصحابه فى جهة إعلام الناس بالصلاة: فاجتهد قوم فى الراية، وقوم فى الشبور، وقوم فى الناقوس، ولم يعنفهم النبى صلى الله عليه وسلم فى اجتهادهم.

۲...... بنو قریظہ کا معاملہ آپ نے سعد بن معاذ کے سپرد فرمایا، اور انہوں نے یہ فیصلہ دیا کہ ان کے مردوں کو قتل کر دیا جائے اور عورتوں اور بچوں کو غلام بنالیا جائے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس فیصلہ کی توثیق فرمائی:

ومن ذلك تحكيم النبى صلى الله عليه وسلم سعد بن معاذ فى بنى قريظة ليحكم فيهم بما يراه صلاحا، فحكم فيهم بقتل الرجال، وسبى الذرية، فقال النبى صلى الله عليه وسلم حكمت بحكم الله تعالى من فوق سبع سموات.

۳...... حدیبیہ کے معاہدہ میں سہیل بن عمرو کی طرف سے اصرار تھا کہ " محمد رسول

اللہ'' کی جگہ '' محمد بن عبد اللہ'' لکھا جائے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو یہی الفاظ لکھنے کا حکم دیا لیکن انہوں نے آپ کے ادب واحترام کے پیش نظر اس حکم کی تعمیل نہیں کی، اور آپ نے بھی اس پر کوئی اعتراض نہیں کیا:

ومن ذلك أيضا أن النبي صلى الله عليه وسلم لما أمر بكتب الكتاب يوم الحديبية، بينه وبين سهيل بن عمرو، وكان الكاتب علي بن أبي طالب رضي الله عنه كتب هذا ما اصطلح عليه محمد رسول الله، وسهيل بن عمرو، فقال سهيل: لو علمنا أنك رسول الله ما كذبناك ولكن اكتب: هذا ما اصطلح عليه محمد بن عبد الله، فقال: النبي صلى الله عليه وسلم لعلي امح رسول الله، واكتب محمد بن عبد الله فقال علي: ما كنت لأمحوها، فمحاها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ينكر على علي إجتهاده في ترك محوها، لأنه لم يقصد به مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما قصد تعظيم رسول الله صلى الله عليه وسلم وتبجيل ذلك الإسم.

۴...... رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی وفات کے وقت کسی شخص کو اپنا جانشین نامزد نہیں فرمایا بلکہ اس کا انتخاب امت مسلمہ کی صوابدید پر چھوڑ دیا، اس سے ظاہراً آپ کی مراد یہی ہوگی کہ مسلمان اپنی رائے اور باہمی مشورہ سے کسی اہل شخص کو اپنا خلیفہ بنائیں اور آئندہ بھی ایسا کرتے رہیں:

أجمعت الصحابة على جواز الشورى، لأن الشورى لا تجوز فيما يكون فيه نص من الرسول صلى الله عليه وسلم فثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم لم ينص على أبي بكر، ولا على غيره في الإمامة، وأنه وكلهم إلى اجتهادهم في عقد الإمامة لمن يرونه أهلا لها، وصلاحا للكافة، وعلمنا حين عقدوها لأبي بكر باجتهادهم أنهم لم يفعلوه إلا

وقد كان من النبي صلى الله عليه وسلم توقيف لهم أن عليهم نصب إمام باجتهاد آرائهم.

۵......ایک سفر میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا ہار گم ہو گیا تھا، آپ نے کچھ صحابہ کو ہار تلاش کرنے کے لیے بھیجا، اس وقت تیمّم کی آیت نازل نہیں ہوئی تھی، جب نماز کا وقت ہوا تو انہوں نے بے وضو ہی نماز پڑھ لی کیوں کہ پانی کہیں موجود نہیں تھا، یہ انہوں نے اپنی رائے اور اجتہاد سے کیا تھا، جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم ہوا تو آپ نے کوئی سرزنش فرمائی اور نہ ہی ان کو قضا نماز پڑھنے کا حکم دیا:

ومن ذلك حديث هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها قالت: بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم أسيد بن حضير، وأناسا معه في طلب قلادة أضلتها عائشة فحضرت الصلاة، فصلوا بغير وضوء، فذكروا ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فأنزلت آية التيمم فلم يعنفهم النبي صلى الله عليه وسلم على صلاتهم بغير وضوء، إذ لم يكن أنزل عليهم التيمم فصلوا باجتهادهم كذلك، ولم يؤمروا بالإعادة.

۶......ایک دفعہ حضرت بلال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کے لیے جگانے کی غرض سے حاضر ہوئے، اور آپ کو سوتا ہوا پا کر یہ الفاظ کہے: ''الصلوٰة خير من النوم'' (نماز نیند سے بہتر ہے) آپ نے یہ الفاظ پسند فرمائے، اور حکم دیا کہ ان کو فجر کی اذان میں شامل کر لیا جائے:

ومنه ما روى عن سعد القرظ، وسعيد بن المسيب أن بلالا أتى النبي صلى الله عليه وسلم ليؤذنه بصلاة الفجر فقيل: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نائم، فنادى بلال بأعلى صوته: الصلاة خير من النوم فأقرت في تأذين الفجر، وكان قول بلال ذلك باجتهاد منه.

۷......ایک مشہور حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبل

رضی اللہ عنہ کو یمن کا قاضی بنا کر بھیجا، اور آپ نے آخر میں یہ سوال کیا کہ اگر قرآن وسنت میں کوئی حکم نہ ملے تو وہ کیا کریں گے، انہوں نے جواب دیا کہ " أجتهد برائي " یعنی میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا، آپ نے ان کو ایسے مسائل میں جن کے بارے میں کوئی نص نہ ہو رائے سے اجتہاد کرنے کی اجازت دے دی:

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بعثه إلى اليمن، قال: كيف تقضي؟ قال: بكتاب الله عز وجل: قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ فقال: بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله؟ قال: أجتهد رأيي: فقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحبه رسول الله، فأجاز له الاجتهاد فيما لا نص فيه.

علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ یہ اور اسی طرح کی متعدد احادیث پیش کر کے فرماتے ہیں:

وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في إباحة المعالجة واستعمال الطب والأدوية أخبار كثيرة، وطريق ذلك كله (الاجتهاد والرأي) فهذه الأخبار على اختلاف متونها وطرقها توجب التوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم في إباحة الاجتهاد في أحكام الحوادث وهي وإن كان كل واحد منها واردا من طريق روايات الأفراد، وإنها في حيز التواتر من حيث يمتنع في العادة أن يكون جميعها كذبا، أوغلطا، أووهما.[1]

علاج کی اجازت اور طب اور ادویہ کے استعمال کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت سی احادیث مروی ہیں۔ اگر چہ ان احادیث کے متون اور اسانید میں اختلاف ہے لیکن ان سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے

(١) الفصول في الأصول: الكلام في إثبات القياس والاجتهاد، باب ذكر الدلالة على إثبات الاجتهاد والقياس في أحكام الحوادث، ج٤، ص: ٢٣ تا ٢٦

نئے پیش آنے والے واقعات سے متعلق احکام میں اجتہاد کی اجازت دی ہے، ان میں سے ہر روایت انفرادی طور پر خبر واحد ہے، لیکن مجموعی طور پر یہ متواتر ہیں اس لیے کہ عادتاً یہ ناممکن ہے کہ یہ ساری احادیث جھوٹ، غلطی اور وہم پر مبنی ہوں۔

۸......أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أراد أن يبعث معاذا إلى اليمن قال كيف تقضي إذا عرض لك قضاء، قال أقضي بكتاب الله قال فإن لم تجد في كتاب الله، قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فإن لم تجد في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا في كتاب الله، قال أجتهد رايي ولا آلو، فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله.[۱]

جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یمن کا قاضی بنا کر بھیجنے کا ارادہ فرمایا تو ان سے دریافت فرمایا کہ جب تمہارے سامنے مقدمات آئیں گے تو تم فیصلے کس طرح کرو گے؟ انہوں نے عرض کیا اللہ کی کتاب کے ذریعے فیصلہ کروں گا، آپ نے دریافت فرمایا کہ اگر تم اس معاملہ کے بارے میں کتاب اللہ میں کچھ نہ پاؤ تو کیا کرو گے؟ انہوں نے عرض کیا کہ پھر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے مطابق فیصلہ کروں گا، آپ نے دریافت فرمایا کہ (اگر بالفرض) وہ معاملہ سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی نہ ملے اور نہ کتاب اللہ میں تب تم کیا کرو گے؟ حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ نے عرض کیا اس وقت میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اور ایسا کرنے میں کسی قسم کی کوتاہی نہ برتوں گا (اس وقت) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا دستِ مبارک (شاباشی دینے کے انداز میں) حضرت

(۱) سنن أبي داود: كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء، ج۳، ص: ۳۰۳، رقم الحديث ۳۵۹۲

معاذ کے سینے پر مارا اور ارشاد فرمایا تمام تعریفیں اس اللہ کے لیے ہیں جس نے رسول اللہ کے قاصد کو اس بات کی توفیق عطا فرمائی جسے اللہ کا رسول پسند کرتا ہے۔

یعنی یہ کہ آپ یہ بخوبی جانتے تھے کہ انسانی معاشرہ ترقی پذیر ہے، زمانہ جوں جوں آگے بڑھتا جائے گا نئے نئے مسائل جنم لیتے رہیں گے، اور دین اسلام کے حاملین کو قرآن وسنت کی روشنی میں ان مسائل کو حل کرنا ہوگا، یہ دین جامد نہیں ہے اسے تو قیامت تک کے لیے باقی رہنا اور انسانیت کے مسائل کو حل کرنا ہے، زمانی اور مکانی طور پر تبدیلیوں کے امکانات لامتناہی ہیں، لہٰذا ان لامتناہی امکانات کو پیش نظر رکھتے ہوئے ضروری ہے کہ قانون کو موثر اور قابل عمل دکھایا جائے اس کا بہترین ذریعہ قیاس ہے اسی لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کے نظریات کو سراہا اور اسے لما یرضی رسول اللہ کے عین مطابق قرار دیا۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے صراحتاً قیاس کا ثبوت

صحیح روایات میں ہے کہ اکثر مواقع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خود قیاس فرما کر امت کے لیے نمونہ عمل قائم فرمایا، صحیح بخاری میں روایت ہے:

۹......عن ابن عباس رضی اللہ عنہ أن امرأة من جهينة جاءت إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت إن أمي نذرت أن تحج فلم تحج حتى ماتت أفأحج عنها قال نعم حجي عنها أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضية اقضوا الله فالله أحق بالوفاء.[1]

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ قبیلہ جہینہ کی ایک عورت نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ میری والدہ نے نذر مانی تھی کہ وہ حج کرے گی لیکن وہ حج نہ کر سکی اور فوت ہوگئی، کیا میں اس کی طرف سے حج

---

(۱) صحيح البخاري: كتاب الحج، باب الحج والنذور عن الميت، ج۳، ص:۱۸، رقم الحديث: ۱۸۵۲

کرلوں؟ آپ نے ارشاد فرمایا: ہاں تو اس کے بدلے حج کر لے۔ اچھا یہ تو بتا کہ اگر تیری والدہ پر قرض ہوتا تو کیا اس قرض کو ادا کرتی (یا نہیں)؟ جب یہ بات ہے تو پھر اللہ تعالیٰ اس بات کا زیادہ حق دار ہے کہ اس کا قرض ادا کیا جائے (یعنی نذر پوری کی جائے)۔

اس روایت پر غور فرمائیں تساوی فی العلۃ کی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج منذور کو قرض پر قیاس فرما کر عملاً ایک لائحہ عمل پیش فرما دیا۔

۱۰......عن أبي هريرة أن أعرابيا أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال إن امراتي ولدت غلاما أسود وإني انكرته فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم هل لك من إبل قال نعم قال فما ألوانها؟ قال حمر قال هل فيها من اورق؟ قال إن فيها لورقا قال فأنى ترى ذلك جاءها، قال يا رسول الله عرق نزعها، قال ولعل هذا عرق نزعه ولم يرخص له في الانتفاء منه.[۱]

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ میری بیوی نے ایک سیاہ فام بچے کو جنم دیا ہے (حالاں کہ میں گورا چٹا آدمی ہوں اور وہ خود بھی گوری ہے، دوسرے لفظوں میں اس نے شک کا اظہار کیا) آپ نے اس سے سوال فرمایا کیا تیرے پاس اونٹ ہیں؟ اس نے کہا، جی ہاں: آپ نے دریافت فرمایا ان کے کون کون سے رنگ ہیں؟ اس نے کہا سرخ، آپ نے دریافت فرمایا کہ کیا ان میں کوئی خاکستری رنگ کا بھی ہے؟ اس نے عرض کیا: جی ہاں، آپ نے دریافت فرمایا کہ اس کے بارے میں تیرا کیا خیال ہے کہ وہ کہاں سے آ گیا؟ اس نے جواب دیا کہ ممکن ہے کہ کسی رگ کے فساد کی وجہ سے ایسا ہو گیا ہو، تب آپ نے ارشاد فرمایا کہ وہی رگ کا فساد یہاں بھی تو پایا جا سکتا ہے

(۱) صحيح البخاري: كتاب الإعتصام بالكتاب والسنة. باب من شبه اصلا معلوما بأصل مبين، ج۹، ص: ۱۰۱، رقم الحديث: ۷۳۱۴

(لہٰذا تم اپنی بیوی پر بدگمانی نہ کرو)۔

اس روایت میں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نومولود کے سیاہ رنگ ہونے کو اونٹ کے خاکستری ہونے پر قیاس فرمایا، اور تساوی فی العلۃ کی بناء پر مقیس علیہ کا حکم جاری فرمادیا۔

وہ احادیث جن میں مماثلت کی بنیاد پر احکام مستنبط کیے گئے

اب ہم ذیل میں ایسی احادیث پیش کرتے ہیں جن میں دو چیزوں کے درمیان مماثلت کی بنیاد پر احکام مستنبط کیے گئے ہیں، اور ان سے یہ حکم نکلتا ہے کہ جو حکم کسی چیز کی نظیر کا ہے، وہی اس چیز کا ہے۔

۱۱..... حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تجھے بیوی کے ساتھ صحبت کرنے پر بھی ثواب ملتا ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے دریافت کیا کہ کیا اپنی خواہشات نفس (شہوت) پوری کرنے پر بھی ہمیں ثواب ملتا ہے؟ آپ نے فرمایا کہ اگر تم سے کوئی حرام فعل سرزد ہوتا تو کیا تم گنہگار نہ ہوتے؟ میں نے جواب دیا کہ ضرور ہوتے، اس پر آپ نے فرمایا کہ نیکی کرنے پر تو ثواب کی امید رکھتے ہو، کیا برائی سے بچنے پر ثواب کی امید نہیں رکھتے؟ اس حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شر کو خیر پر قیاس فرمایا۔ اور یہ اصول بتایا کہ: حكم الشيي حكم نظير.

هو مباضعتك امرأتك صدقة، قال: قلت: يا رسول الله، أنأتي شهوتنا ونؤجر؟ قال: أرأيت لو جعلتموها في حرام أكنتم تأثمون؟ قلت: نعم قال: أفتحتسبون بالشر، ولا تحتسبون بالخير؟ فقايسه رسول الله صلى الله عليه وسلم ودله بذكر المحظور على ما قابله من المباح، وأعلمه أن حكم الشيئ حكم نظيره.[1]

---

(۱) الفصول في الأصول: باب ذكر الدلالة على إثبات الاجتهاد والقياس في أحكام الحوادث، ج ۴، ص: ۴۷

یہ روایت ان کتب حدیث میں موجود ہے:

مسند أحمد: مسند الأنصار، حديث أبي ذر الغفاري، ج ٣٥ ص: ٢٩١، رقم الحديث: ٢١٣٦٣/ السنن الكبرى للبيهقي: كتاب الوكالة، باب فضل النيابة عمّن لا يهدى، ج ٦، ص: ١٣٥، رقم: ١١٤٤٠

١٢...... ایک صحابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ میرے والد بہت بوڑھے ہیں وہ حج نہیں کر سکتے، کیا ان کی طرف سے میں حج کر سکتا ہوں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں فرمایا کہ اگر تیرے والد پر قرض ہوتا تو کیا تو اس کو ادا کرتا؟ اس نے جواب دیا جی ہاں، آپ نے فرمایا کہ تو اس کی طرف سے حج کر:

ومنه حديث ابن عباس أن رجلا أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: إن أبي شيخ كبير لم يحج، أفأحج عنه؟ قال: أرأيت لو كان على أبيك دين، أكنت تقضيه؟ قال: نعم. قال: فحج عنه.[1]

یہ روایت ان کتب حدیث میں موجود ہے:

سنن النسائي: كتاب مناسك الحج، تشبيه قضاء الحج بقضاء الدين، ج ٥ ص ١١٨، رقم الحديث: ٢٦٣٩/ صحيح ابن حبان: باب الحج والاعتماد عن الغير، ذكر الإخبار عن جواز حج الرجل عن المتوفي، ج ٩ ص: ٣٠٥، رقم الحديث: ٣٩٩٢

١٣...... حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک بار روزہ کی حالت میں اپنی بیوی کا بوسہ لے لیا، اور انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے بارے میں حکم دریافت کیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جیسے روزے کی حالت میں پانی سے کلی کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے اسی طرح بوسہ لینے میں بھی کوئی حرج نہیں:

---

(1) الفصول في الأصول: باب ذكر الدلالة على إثبات الاجتهاد والقياس في أحكام الحوادث، ج ٤ ص: ٤٨، ٤٩

ومنه حديث عمر قال هششت فقبلت وأنا صائم، فقلت: يا رسول الله، صنعت اليوم امرا عظيما، قبلت وأنا صائم، قال: أرأيت لو تمضمضت بماء وأنت صائم؟ قلت: لا بأس به، قال: ففيم إذا فقايسه رسول الله صلى الله عليه وسلم، ورده إلى نظيره.[1]

یہ روایت ان کتب حدیث میں موجود ہے:

صحيح ابن خزيمة: كتاب الصيام، باب تمثيل النبي صلى الله عليه وسلم قبلة الصائم بالمضمضة، ج٣ص:٢٤٥، رقم الحديث: ١٩٩٩/مسند أحمد: مسند عمر بن الخطاب، ج١ ص:٢٨٦، رقم الحديث:١٣٨

١٤۔۔۔۔۔حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلی کے جوٹھے پانی سے وضو کرنے کی اجازت دی، اور اس کا سبب یہ بتایا کہ بلی ان جانوروں میں سے ہے جو کثرت سے گھروں میں آتی جاتی ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلی کے جوٹھے کی طہارت کا حکم قرآن مجید کی اس آیت پر قیاس کر کے دیا تھا:

"لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَ لَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوّٰفُوْنَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلٰى بَعْضٍ"[2]

ان اوقات کے علاوہ نہ تم پر گناہ ہے اور نہ ان لونڈی، غلاموں اور لڑکوں پر کوئی گناہ ہے، کیوں کہ یہ لوگ خدمت کی غرض سے بکثرت تمہارے پاس آتے جاتے ہیں۔ کوئی کسی کے پاس اور کوئی کسی کے پاس۔

نحو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في الهرة إنها ليست بنجس،

---

(١) الفصول في الأصول: باب ذكر الدلالة على اثبات الإجتهاد والقياس احكام الحوادث، ج٤،ص:٤٨، ٤٩

(٢) النور: ٥٨

إنها من الطوافين عليكم والطوافات، وإنها من ساكني البيوت واعتبر أصحابنا هذا المعنى في نظائره من الفأرة والحية ونحوهما، مما لا يستطاع الامتناع من سؤره لأن قوله: من الطوافين عليكم.[1]

اس آیت کی رو سے تین ممنوعہ اوقات کے علاوہ لونڈی، غلاموں اور بچوں کو گھر میں ہر وقت آنے جانے کی اجازت ہے، انہیں اجازت لینے کی ضرورت نہیں کیوں کہ کام کاج سے وہ بار بار آتے جاتے ہیں۔ عدم استیذان کا سبب طواف (گھر میں بار بار آنا جانا) ہے، اس آیت سے استدلال کرتے ہوئے علامہ سرخسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اشتراک علت کی بنا پر ایک واقعہ سے متعلق حکم کا اطلاق دوسرے پر بھی ہو سکتا ہے۔ اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جن مسائل کے بارے میں احکام موجود نہ ہوں قیاس کرنے کی تعلیم دی ہے:

وقال عليه السلام الهرة ليست بنجسة لأنها من الطوافين عليكم والطوافات وهذا تعليم للمقايسة باعتبار الوصف الذى هو مؤثر في الحكم فإن الطوف مؤثر في معنى التخفيف، ودفع صفة النجاسة لاجل عموم البلوى والضرورة، فظهر أنه علمنا القياس والعمل بالرأى كما علمنا أحكام الشرع، ومعلوم أنه ما علمنا ذلك لنعمل به في معارضة النصوص، فعرفنا أنه علمنا ذلك لنعمل به فيما لا نص فيه.[2]

مذکورہ بالا احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض امور میں خود بھی قیاس سے کام لیا تھا۔

صحابہ کرام نے خلافت کو امامت پر قیاس کیا

صحابہ کرام جو نبوت کے مزاج شناس اور دین کی روح سے آشنا تھے، قیاس کو حجت شرعی

(۱) الفصول في الأصول: باب ذكر ما يمتنع فيه القياس، فصل، ج ۴، ص: ۱۲۲

(۲) أصول السرخسي: باب: الكلام في أفعال النبي، فصل في حدوث الخلاف بعد الإجماع باعتبار معنى حادث، ج ۲، ص: ۱۱۶

سمجھتے تھے، اور جن جن احکام میں انہیں قرآن وسنت سے نصوص نہیں ملتے قیاس کرتے تھے۔

۱..... چنانچہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت کا مسئلہ اٹھا تو انہوں نے خلافت کو امامت صلوۃ پر قیاس کرتے ہوئے فرمایا کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے دین کے لئے پسند فرمایا، کیا ہم انہیں اپنی دنیا کے لئے پسند نہ کریں:

إن الصحابة أجمعت على إمامة أبي بكر من طريق الاجتهاد حتى قال جماعة منهم رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا أفلا نرضاه لدنيانا.[1]

فقال مروا ابا بكر ان يصلي بالناس، في شرح السنة فيه دلالة على أن ابا بكر افضل الناس بعد رسول الله واولاهم بخلافته كما قالت الصحابة رضيه لديننا أفلا نرضاه لدنيانا.[2]

۲..... صحابہ کرام نے حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کی خلافت کو بھی رسالت پر قیاس کیا، اور مانعین زکوٰۃ سے جہاد کیا، مانعین زکوٰۃ کا دعویٰ تو یہی تھا کہ زکوٰۃ وصول کرنے کے حق دار صرف رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہیں کیوں کہ ان کی دعا زکوٰۃ ادا کرنے والوں کے لیے باعث سکون ہے، قرآن کریم میں ہے:

"خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيْهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ"[3]

آپ ان کے مالوں میں سے صدقہ لیجیے اس کے ذریعے آپ انہیں پاک صاف کردیں گے، اور آپ ان کے لیے دعا کیجیے بلا شبہ آپ کی دعا ان کے حق میں باعث

---

(۱) الإحكام في اصول الأحكام: الأصل الثالث في الإجماع، المسألة الثامنة عشرة ج ۱، ص: ۲۶۲

(۲) مرقاة المفاتيح: كتاب الصلاة، باب ما على الماموم من المتابعة وحكم المسبوق ج ۳، ص: ۸۷۷

(۳) التوبة: ۱۰۳

تحسین ہے۔

مانعین زکوۃ نے اسی آیت سے استدلال کیا تھا جسے کلمة حق ارید به الباطل کہا جاتا ہے، تو تمام صحابہ کرام نے ان کے اس استدلال کو ٹھکرا دیا اور آخر کار سب نے انہیں کافر قرار دے کر ان سے جہاد کرنے کا فیصلہ کیا، گویا صحابہ کرام نے صدیق اکبر کی خلافت کو رسالت پر قیاس کیا اور اس قیاس کو حجت شرعیہ کا درجہ دیا:

اجمعت الصحابة علي خلافة أبي بكر وقتال ما نعي الزكاة.[1]

فانهم اتفقوا علی قتال مانعي الزكاة بطريق الاجتهاد حتى قال ابوبكر والله لا فرقت ما جمع الله قال الله: اقيموا الصلوٰة واتو الزكوٰة.[2]

حجیت قیاس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول سے استدلال

صحابہ کرام نے اسی پر بس نہیں کیا بلکہ خلفائے راشدین نے اپنے عمال کو قیاس کرنے کی صرف رغبت دلائی، حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو ایک خط لکھا اس میں تحریر فرمایا:

الفهم الفهم فيما يختلج في صدرك مما ليس في كتاب الله ولا سنة النبي صلى الله عليه وسلم ثم أعرف الأشباه والأمثال فقس الأمور عند ذلك بنظائرها واعمد إلى أقربها إلى الله وأشبهها بالحق.[3]

خوب سمجھ لو جو چیز تیرے دل میں کھٹک اور الجھن پیدا کرنے لگے، اور اس کا ذکر نہ تو کتاب اللہ میں ہو اور نہ سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں، اس پر اچھی طرح سوچ

(۱) التقرير والتحبير: الباب الرابع في الإجماع، مسألة إنكار حكم الإجماع القطعي. ج۳، ص: ۱۱۴

(۲) الإحكام في أصول الأحكام: الأصل الثالث في الإجماع، المسألة الثامنة عشرة، ج۱، ص: ۲۶۴

(۳) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم: الباب الثامن والثلاثون، ج۷، ص: ۱۴۶

بچار کرنا، پھر اس سے مشابہت رکھنے والے حالات کو سامنے رکھنا اس کی مثالیں تلاش کر کے ان کو ان مثالوں پر قیاس کرنا، اور اسی شق کو اختیار کرنا جو اللہ کے حکم سے زیادہ قریب اور حق سے زیادہ مشابہ ہو۔

حجیت قیاس پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قول سے استدلال

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے:

يعرف الحق بالمقايسة عند ذوى الألباب.[1]

اہل عقل کے نزدیک قیاس کے ذریعے حق کو پہچانا جاتا ہے۔

علماء اصول نے صحابہ و تابعین کے عمل سے بھی حجیت قیاس پر استدلال کیا ہے، ان کے نزدیک حجیت قیاس پر صحابہ کا اجماع ہے، تابعین اور ان کے بعد آنے والے مسلمانوں کا اس پر مسلسل عمل رہا ہے۔

علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ کا حجیت قیاس پر آثار صحابہ سے استدلال

آثار صحابہ سے استدلال کرتے ہوئے علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ نے دو امور کی طرف خصوصیت سے توجہ دلائی ہے، اول یہ کہ کسی صحابی نے قیاس کا انکار نہیں کیا، نیز تشریعی امور میں ان میں سے کسی نے بھی رائے و قیاس سے کام لینے پر کسی پس و پیش اور تامل سے کام نہیں لیا۔ قیاس کی صحت پر سارے صحابہ کا اتفاق تھا، علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ نے اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ صحابہ کرام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت کے مطابق ہی اجتہادی امور میں رائے و قیاس سے کام لیتے ہوں گے، اگر آپ نے اس کی ممانعت کی ہوتی تو کبھی اس کی جرأت نہ کرتے۔ دوم یہ کہ حجیت قیاس پر صحابہ کا اتفاق خود ایک حجت

(۱) الفقيه والمتفقه: باب القول فى الاحتجاج لصحيح القياس ولزوم العمل به، ج۱، ص: ۴۷۶

ہے اس سے انحراف کی اجازت نہیں۔ علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے خط سے مندرجہ ذیل عبارت نقل کی اور اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ قیاس کا استعمال اپنی فقہی اور فنی صورت میں صدر اسلام سے ہی شروع ہوگیا تھا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہ کو مخاطب کر کے اپنے خط میں فرماتے ہیں:

وقس الأمر عند ذلك

کسی مسئلہ میں خوب غور وخوض کرنے کے بعد ایک مسئلہ کو دوسرے مماثل مسئلہ پر قیاس کرو۔

اس کے بعد علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ نے کثیر تعداد میں صحابہ کے آثار نقل کیے ہیں، اور ان سے وہ حجیت قیاس پر استدلال کرتے ہیں۔

دیکھئے تفصیلا: (۱)

صحابہ کرام اور قیاس سے استنباط

۱.....خلافت کا مسئلہ طے کرنے کے لیے جب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سقیفہ بنو ساعدہ میں جمع ہوئے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خلافت کے لیے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا نام تجویز کرتے ہوئے قیاسی استدلال پیش کیا۔ قیاس یہ تھا کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ وہ شخصیت ہیں جن پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے دینی امور میں اعتماد فرماتے ہوئے قیادت ان کے سپرد کر دی، لہٰذا کیوں نہ ہم اپنے دنیاوی معاملات کی قیادت بھی ان کے سپرد کر دیں۔

یہ استدلال بڑا مضبوط تھا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس استدلال میں مضمر حقیقت کو پالیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو منصبِ امامت پر فائز کر کے یہ اشارہ دیا ہے کہ امت انہیں منصب خلافت کے لیے بھی منتخب کر لے، آپ موزوں

(۱) الفصول في الأصول: باب ذكر الدلالة على إثبات الاجتهاد والقياس في أحكام الحوادث، ج۴، ص: ۲۲ تا ۶۷

ترین فرد ہیں جن پر ہر لحاظ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مکمل اعتماد تھا:

إن الصحابة قدّموا الصديق في الخلافة وقالوا رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا أفلا نرضاه لدنيانا؟ فقاسوا الإمامة الكبرى على إمامة الصلاة.[1]

واحتجاج الصحابة على خلافة ابي بكر بقياسها على الصلاة في قولهم ارتضاه رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا أفلا نرضاه لدنيانا.[2]

۲.....حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قاضی شریح رحمہ اللہ سے فرمایا: کتاب اللہ میں جو چیز ظاہر ہو اس کی بابت کسی سے سوال نہ کرنا، نہ ہو تو پھر سنت کو لینا، اس میں بھی نہ ملے تو قیاس کرنے میں پوری کوشش کرنا۔[3]

۳.....حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اجتہادی آراء میں قیاس کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں۔ مثلاً آپ نے شراب نوشی کی سزا تجویز کرتے ہوئے فرمایا کہ اس کی سزا قذف کے برابر ہونی چاہیے اس لیے کہ جب انسان شراب نوشی کرتا ہے تو وہ نشے کی حالت میں اول فول بکتا ہے اور تہمت لگاتا ہے، شریعت نے تہمت پر اسی (۸۰) کوڑوں کی سزا مقرر کی ہے لہٰذا شراب نوشی کو قذف پر قیاس کرتے ہوئے اس کی سزا بھی اسی کوڑے مقرر کی گئی ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی رائے سے اتفاق کرتے ہوئے شراب نوشی کی سزا اسی کوڑے مقرر کر دی:

واجمعوا في زمن عمر على حد شرب الخمر ثمانين بالاجتهاد، حتى قال علي: إنه إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى، فأرى أن يقام عليه حد المفترين.[4]

(۱) إعلام الموقعين: القول في القياس، ما أجمع الفقهاء عليه من مسائل القياس، ج۱، ص: ۲۰۰

(۲) مقدمة ابن خلدون: الفصل الثلاثون في ولاية العهد، ج۱، ص: ۲۶۵

(۳) سير أعلام النبلاء: ترجمة: شريح القاضي، ج۴، ص: ۱۰۱

(۴) الإحكام في أصول الأحكام: الأصل الثالث في الإجماع، المسألة الثامنة عشر، ج۱، ص ۲۶۵

وممما علمنا وقوعه عن اجتهاد: حد الخمر ثمانين، وذلك أن عمر شاور الصحابة في حد الخمر فقال علي: إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، وحد الفرية ثمانون.[1]

۴..... حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو بچپن سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے استفادہ علم کا شرف حاصل رہا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تربیت نے آپ میں ذہانت اور رائے کو استعمال کرنے کی بے پناہ صلاحیت پیدا کر دی تھی، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی فقہی آراء میں قیاسی استدلال کی بہت عمدہ مثالیں ملتی ہیں، مثال کے طور پر حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی رائے تھی کہ جو شخص مردے کو غسل دیتا ہے اس پر غسل ضروری ہو جاتا ہے، اور جو جنازہ کی چارپائی اٹھاتا ہے اس پر وضو لازم ہو جاتا ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے سنا تو فرمایا: کیا مسلمان مردہ بھی بھلا ناپاک ہوتا ہے؟ اور اگر کوئی لکڑی اٹھاتا ہے تو اس سے کیا ہوتا ہے، چوں کہ یہ دونوں باتیں قیاس کے خلاف تھیں اس لیے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے دونوں کو قبول نہیں کیا۔[2]

فقہاء کے ہاں قیاس کا مقام اور قیاسی استنباط

دوسری اور تیسری صدی ہجری کے فقہاء نے قیاس کو زیادہ علمی اور منضبط انداز میں پیش کیا اور اس کی حدود متعین کیں، خاص طور پر علت اور اس کے دریافت کرنے کے طرق پر منطقی انداز سے جو بحث ہوئی ہے اس کی وجہ سے قیاس کا اسلوب ذہنی اور علمی اعتبار سے خوب واضح ہو گیا، اور اس کو استدلال واستنباط کے ایک اہم اصول پر قبول نہ کرنے کی گنجائش نہیں رہی، قیاس کو ایک اسلوب کے طور پر تقریباً تمام فقہی مکاتب فکر نے قبول کیا ہے۔

فقہائے احناف قیاس سے اس وقت کام لیتے ہیں جب کسی مسئلہ میں قرآن وسنت

(۱) الفصول في الأصول: باب القول فيما يكون عند الإجماع، ج۳، ص: ۲۷۹

(۲) المحصول للرازي: الباب الثالث، مسألة في عدالة الصحابة، ج۴، ص: ۳۲۴

خاموش ہوں۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے فتاوی کو اپنے قیاس پر ترجیح دیتے تھے اس لیے کہ صحابہ کرام مکتبِ رسالت کے براہِ راست تربیت یافتہ تھے، ان کو دین کا فہم حاصل تھا اور ان کا فہم دین رسول اللہ کے نزدیک ہی قابل اعتماد تھا اس لیے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور بعد والوں کے لیے صحابہ کے فتاوی اور متفقہ آراء حجت ہیں۔

قیاس کے موضوع پر علامہ فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ (متوفی ۴۸۲ھ) نے بہت علمی انداز میں کام کیا ہے مثلاً قیاس کی تفسیر و تشریح، اس کی شرائط و ارکان، قیاس کا حکم اور اقسام وغیرہ۔

شمس الائمہ سرخسی رحمہ اللہ (متوفی ۴۸۳ھ) نے منکرین قیاس پر بہت مدلل گفتگو کی ہے، قیاس کو عقلی و نقلی دلائل سے ثابت کر کے بتایا ہے کہ مشترکہ علت کی بناء پر نص میں مذکورہ مسئلہ کا حکم فرع پر نافذ کیا جا سکتا ہے اس لیے کہ صحابۂ کرام، تابعین اور ان کے بعد ائمہ و فقہاء نے قیاس کو استدلال و استنباط احکام کے لیے بطور دلیل استعمال کیا ہے۔

امام مالک رحمہ اللہ (متوفی ۱۷۹ھ) نے بھی قیاس کو استدلال و استنباط احکام کے لیے استعمال کیا ہے۔ ''موطا مالك'' اور ''المدونة الكبرى'' میں قیاس کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں، امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک قیاس کے لیے نصوص میں محض اشباہ و نظائر کا ہونا کافی ہے، ایک مرتبہ امام مالک رحمہ اللہ سے مسئلہ پوچھا گیا کہ اگر کوئی خاتون اپنے ایام حیض مکمل کر لے لیکن اسے غسل کے لیے پانی میسر نہ ہو تو وہ کیا کرے؟ امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا: اسے تیمم کر لینا چاہیے اس لیے کہ خاتون اس مرد کی طرح ہے جو جنبی ہو اور اسے پانی میسر نہ ہو، مردوں کے لیے تیمم کا حکم قرآن مجید میں موجود ہے، یوں امام مالک رحمہ اللہ نے حائضہ خاتون کی حالت کو جنبی مرد کی حالت پر قیاس کیا۔

علامہ ابوالولید سلیمان الباجی رحمہ اللہ (متوفی ۴۷۴ھ) مالکی اصول فقہ منضبط کرنے والے متقدمین میں نمایاں فقیہ ہیں، انہوں نے اصول فقہ میں قیاس کو اصول پر بیان کیا ہے ''ومذهب مالك القول بالقياس'' امام مالک رحمہ اللہ کا مسلک یہ ہے کہ قیاس کی بنیاد

پر مسئلہ حل کیا جا سکتا ہے۔

حنبلی فقہاء میں فقہ اور اصول فقہ کو علمی انداز سے مدون کرنے کا سہرا علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ (متوفی ۶۲۰ھ) کے سر ہے انہوں نے "روضة الناظر وجنة المناظر" کے نام سے کتاب مرتب کی جو حنبلی اصول فقہ میں امہات کتب میں شمار ہوتی ہے، انہوں نے اس کتاب میں قیاس پر تفصیل سے بحث کی ہے اور قیاس کو اجتہاد کے ایک اہم اسلوب کے طور پر قبول کیا ہے، علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ کے بعد علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ (متوفی ۷۲۸ھ) اور علامہ ابن قیم رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۱ھ) نے فقہ حنبلی کے ارتقاء میں نمایاں کردار ادا کیا، یہ دونوں نامور فقیہ قیاس کو دلیل شرعی کے طور پر تسلیم کرتے ہیں۔

حجیت قیاس کے عقلی دلائل

۱......علامہ محمد بن عبدالکریم الشہرستانی رحمہ اللہ (متوفی ۵۴۸ھ) فرماتے ہیں:

إن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات: مما لا يقبل الحصر والعد ونعلم قطعًا أيضًا انه لم يرد في كل حادثة نص، ولا يتصور ذلك أيضاً، والنصوص إذا كانت متناهية والوقائع غير متناهية، ومالا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، علم قطعًا أن الإجتهاد والقياس واجب الإعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد.(۱)

بے شک حوادث ووقائع معاملات وعبادات لامحدود ہیں، اور تم قطعی طور پر یہ بات جانتے ہو کہ ہر صورتِ حال کے بارے میں کوئی نص وقواعد نہیں ہیں، اور ایسا گمان بھی نہیں کیا جا سکتا ہے، اب صورتِ حال یہ کہ نصوص تو متناہی ہیں اور وقائع لامتناہی، ظاہر ہے کہ کوئی متناہی چیز لامتناہی کا احاطہ نہیں کر سکتی، لہٰذا اب یہ بات یقینی طور پر واضح ہوگئی کہ اجتہاد اور قیاس کو واجب الاعتبار تسلیم کرنا ہی پڑیگا تاکہ ہر نئی صورت حال کے لیے نئے طور پر اجتہاد کیا جا سکے۔

(۱) الملل والنحل: الفصل السابع: أهل الفروع، ج۲،ص:۴

۲......دوسری دلیل یہ ہے کہ تمام شرائع کا مقصد بندوں کی مصلحتوں کا تحفظ اور ان کی زندگی کو خبائث سے پاک کرنا ہے، اس لیے قانون سازی کے وقت قانون ساز ادارے کا یہ فرض ہے کہ بندگان خدا کی مصالح کو (جن کی درستگی کی عقلِ سلیم تصدیق کرے) پیش نظر رکھے، اگر فقیہ نے ان مصالح کو پیش نظر نہ رکھا تو گویا اس نے شارع علیہ السلام کے عطا کردہ رشتۂ مقصود کو ہاتھ سے چھوڑ دیا، مثلاً شراب کو حرام کرنے کا مقصد یہ ہے کہ بندگان خدا کی عقل محفوظ رہے، کیوں کہ شراب نشہ پیدا کر کے عقل کو زائل کر دیتی ہے، ایسی صورت میں اگر سیب کے رس میں بھی وہ نشہ پیدا ہو جائے جو عقل کو زائل کر دے تو کیا شارع علیہ السلام کے مقصود کو محض اس لیے پس پشت ڈال دیا جائے گا کہ سیب کے مسکر رس کی حرمت کے بارے میں شارع سے کوئی نص نہیں ہے؟ راقم الحروف کے خیال میں ایسا کرنا نہ صرف نادانی ہے بلکہ مصالح شرعیہ یا بالفاظ دیگر روح شریعت سے کامل بعد کی علامت ہے، الحمدللہ کہ علمائے امت نے اس غلطی کا ارتکاب نہیں کیا اور جب بھی ضرورت محسوس کی قیاس کی حجیت سے فائدہ اٹھایا، اور نصوص شرعیہ میں تو زیادہ تر۔

(الف)......احکامِ بیوع کے مقابلے میں اجارہ کے احکام بہت کم ہیں مگر علماء نے ضرورت کو محسوس کر کے اجارہ کے بیشتر احکام بیوع کے احکام پر قیاس کر کے وضع کیے۔

(ب)......اسی طرح شریعت میں وکالت خاصہ کی اجازت دی گئی ہے لیکن علماء نے اس پر قیاس کر کے وکالت عامہ کی بھی اجازت دی۔

(ج)......احکام شریعت کی رو سے اجیر کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ ان فرائض کو انجام دے جن کی اجرت لینی اس نے منظور کی ہے، اسی اصل پر قیاس کر کے وکیل بالاجرت کا حکم متفرع کیا گیا۔ نصِ شرعی سے ثابت ہے کہ اگر مال مغصوب غاصب کے قبضے میں ہلاک ہو جائے تو غاصب پر لازم ہوگا کہ مال مغصوب میں تلف شدہ کا ضمان یا مثل اصل مالک کو لوٹائے، اس اصل سے یہ حکم متفرع ہوا کہ اگر غاصب مالِ مغصوب میں تغییر فاحش کر دے

تو وہ تغییر بھی استہلاک ہی کے حکم میں ہوگا اور اس پر ضمان واجب ہوگا، مثلاً غاصب نے گندم غصب کر کے اس کا آٹا پسوا لیا تو غاصب کا یہ فعل استہلاک متصور ہوگا اور اسے ضمان دینا ہوگا۔

غرضیکہ اس طرح کی سینکڑوں مثالیں مل سکتی ہیں جن سے ہمارے فقہاء نے شارع کے مقصود کو سمجھ کر اصل کے حکم کو تساوی فی العلۃ کی بنا پر فرع کی طرف مفضی کیا ہے۔

علامہ ابوالحسین بصری، علامہ فخر الدین رازی، علامہ ابن دقیق العید رحمہم اللہ نے اپنی تصنیفات میں حجیت قیاس کے بارے میں صحابہ کے آثار اور تعامل سے متعلق بکثرت روایت جمع کر دی ہیں اور ان کی بنیاد پر قیاس کی حجیت کو ثابت کیا ہے۔ علماء اصول نے حجیت قیاس کو عقلی طور پر ثابت کیا ہے، علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ نے احکام کی تین قسمیں کی ہیں۔

اوّل...... وہ جو عقلاً واجب ہیں اور شریعت نے تاکید کے طور پر انہیں فرض بتلایا ہے جیسے توحید باری، صداقت رسول، شکر منعم، عدل وانصاف وغیرہ۔

دوم...... جو عقلاً حرام ہیں اور شریعت نے تاکیداً ان کو بھی حرام بتلایا ہے، جیسے کفر، ظلم، جھوٹ، اور تمام ایسے امور جن کو عقل بھی برا کہتی ہے، ان دونوں قسموں سے متعلق احکام شریعت اور عقل دونوں میں کوئی تضاد نہیں ہے ان میں کوئی نسخ اور تبدیلی بھی نہیں ہو سکتی۔

سوم...... وہ مباحات جن سے متعلق امور کو عقل نہ فرض بتلاتی ہے نہ حرام لیکن شریعت کے ذریعہ ان کے حسن وقبح کے بارے میں ہمیں علم ہوتا ہے۔ مباحات کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے اختیار دیا ہے کہ اپنے نفع ونقصان کے مطابق اپنی رائے واجتہاد سے ان میں تصرف کریں جیسے تجارتی معاملات، سفر، کاشتکاری، حلال کھانوں میں سے کسی خاص کھانے کا انتخاب، علاج معالجہ، دوائیں، ان سب کا انتخاب ہماری رائے واجتہاد پر مبنی ہے ہم جس میں اپنی لیے مصلحت دیکھیں ویسا کریں، ان میں سے جن چیزوں سے آدمی کو نفع ہوتا ہے

ان کو حاصل کرتا ہے جن سے نقصان ہوتا ہے ان سے پرہیز کرتا ہے، ان کا حسن وقبح انسانی عقل سے متعین ہوتا ہے جو چیزیں اس کے لیے نفع بخش ہیں وہ اچھی ہیں اور جو نقصان دہ ہیں وہ بری ہیں، ان مباحات کا تعلق مصالح سے ہے اس لیے ان میں نسخ وتبدیلی جائز ہے چنانچہ انہی امور میں جدید مسائل اور نئے آنے والے واقعات ہیں جن کے بارے میں منصوص احکام موجود نہ ہوں تو عقلاً اجتہاد کرنا جائز ہے:

إن العبادات قد ترد من الله تعالى على أنحاء ثلاثة: واجب في العقل، فيرد العقل بإيجابه، تأكيدا لما كان في العقل من حاله، وذلك نحو التوحيد، وصدق الرسول صلى الله عليه وسلم، وشكر المنعم، والإنصاف، وما جرى مجراه.

والثاني: محظور في العقل: فيرد الشرع بحظره، تأكيدا لما كان في العقل من حكمه قبل وروده، نحو: الكفر، والظلم، والكذب، وسائر المقبحات في العقول، وهذان البابان لا يجوز ورود الشرع فيهما خلاف ما في العقل ولا يجوز فيهما النسخ والتبديل.... الخ[1]

علامہ ابوالحسن الکرخی رحمہ اللہ کا حجیتِ قیاس پر عقلی استدلال

علامہ ابوالحسن کرخی رحمہ اللہ (متوفی ۳۴۰ھ) نے احکام کی دو قسمیں بیان کی ہیں، وہ احکام جو نصوص میں مذکور ہیں ان کو وہ منصوص علیہ یا اصول کہتے ہیں، دوسرے وہ احکام جو نصوص میں مذکور نہیں ہیں بلکہ مجتہد ان کو مقررہ اصولوں کے مطابق خود مستنبط کرتے ہیں۔ یہ احکام حوادث سے متعلق ہیں۔ نئے پیش آنے والے واقعات لامحدود ہیں اور منصوص احکام محدود ہیں اس لیے عقلی طور پر یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ استنباطِ احکام کے لیے اجتہاد ناگزیر ہے، استنباط احکام کے تین طریقے ہو سکتے ہیں، ایک مجتہد اپنے ظن وتخمین سے ان کا

(۱) الفصل في الأصول: باب ذكر الدلالة على اثبات الاجتهاد والقياس في أحكام الحوادث، ج۴، ص: ۷۰، ۷۱

استنباط کرے، دوسرے یہ کہ کسی سند واصل کی طرف رجوع کیے بغیر محض اپنے وہم وگمان سے ان کو معلوم کرے، تیسرے یہ کہ جو منصوص احکام ہیں ان کی علت معلوم کر کے ان پر قیاس کرے، علماء اصول نے پہلے دو طریقوں کو خود ہی مسترد کر دیا ہے، اور تیسرے طریقے کو تسلیم کیا ہے اسی کو قیاس کہتے ہیں۔

امام ابوالحسین بصری رحمہ اللہ کا حجیتِ قیاس پر عقلی استدلال

امام ابوالحسین بصری رحمہ اللہ (متوفی ۴۳۶ھ) فرماتے ہیں کہ قرآن وحدیث کے دلائل سے قطع نظر ہمیں حجیت قیاس کا ثبوت عقل سے ہی ملتا ہے، اپنے اس دعوی کے ثبوت میں وہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ کسی نص میں حکم کی علت یا امارہ شرعیہ (حکم کی علامت) موجود ہے، اور حسی یا عقلی طور پر ہم یہ ادراک کرتے ہیں یہی علت یا حکم کی علامت کسی دوسری چیز یا مسئلہ میں موجود ہے تو اس کا منطقی تقاضا یہ ہے ان دونوں چیزوں یا مسئلوں کی علت ایک ہے۔

احکام میں علت یا حکم کی علامت (امارہ شرعیہ) کے وجود اور اس کے متعدی ہونے کا علم ہمیں شراب کی آیت سے معلوم ہوتا ہے، حرمت شراب کی علت نشہ ہے، حرمت کے لیے قرآن مجید میں کوئی علیحدہ حکم موجود نہیں ہے۔ اس کو وہ ایک دوسری مثال سے سمجھاتے ہیں کسی مکان کی دیوار جھک رہی ہو اور ظاہر آثار سے یہ یقین ہو جائے کہ یہ دیوار گرنے والی ہے اس جھکی ہوئی دیوار کے سائے میں بیٹھنا ہلاکت کو دعوت دینا ہے، عقل کا تقاضا یہ ہے کہ جہاں ہلاکت اور مضرت کے آثار موجود ہوں آدمی اس جگہ سے احتراز کرے۔

امام ابوالحسین بصری رحمہ اللہ نے اپنی اس دلیل میں حجت قیاس کو ثابت کرنے کے لیے مندرجہ ذیل نکات کی طرف اشارہ کیا ہے۔

۱......قیاس کی حجت عقلی و منطقی طور پر ثابت ہے۔

۲......دو چیزوں کی علت مشترک ہونیکی بناء پر انہیں باہمی طور پر مماثل اور مشابہ قرار

دیا جا سکتا ہے۔

۳.....شراب کی حرمت اس کے نشہ آور ہونے کے سبب ہے عقل بھی اسی کا متقاضی ہے۔

۴.....اس حکم کا اطلاق عقلی اور منطقی طور پر جملہ نشہ آور اشیاء پر بھی ہونا چاہیے، کیوں کہ ان سب کی علت ایک ہے۔

۵.....ظاہری علامات و آثار علت کی تعیین میں معاون ثابت ہوتے ہیں۔

علامہ فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ کا حجیت قیاس پر عقلی استدلال

علامہ فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ (متوفی ۴۸۲ ھ) حجیت قیاس کو عقلی طور پر ایک دوسرے طریقہ سے ثابت کرتے ہیں، وہ قیاس کو مقدمہ کی عدالتی کاروائی سے تشبیہ دیتے ہیں، ایک مقدمہ مدعی، مدعا علیہ، گواہ، گواہی، قاضی اور فیصلہ پر مشتمل ہوتا ہے، قیاس میں بھی یہ تمام چیزیں موجود ہیں۔ قیاس کے طریق عمل میں منصوص احکام خدا کی طرف سے گواہ (شہود اللہ) ہیں، ان احکام کی علت شہادت ہے، قیاس کرنے والا مجتہد طالب یا مدعی ہے، جسم انسانی محکوم علیہ ہے، انسان کا دل حاکم ہے، قیاس سے جو نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے، وہ مقدمہ کا فیصلہ یا مطلوب ہے۔ علامہ فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ کا اس تمثیل سے مقصد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مقدمات کے فیصلہ کا جیسے ایک طریقہ کار مقرر فرمایا ہے اور مسلمانوں کو حکم دیا ہے کہ وہ ایسے امور جن میں شرعی احکام موجود نہیں ہیں قیاس سے کام لے کر شرعی احکام دریافت کریں۔ علامہ فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ کے نزدیک بھی قرآن مجید کی آیت: ''فَاعْتَبِرُوْا یٰٓاُولِی الْاَبْصَارِ'' کی رو سے، قیاس ضروری ہے۔

شمس الائمہ رحمہ اللہ نے علامہ بزدوی رحمہ اللہ کی اس تمثیل کا طہارت کے حکم پر اطلاق کر کے اس کی مزید توضیح کی ہے، سورۂ نساء کی آیت میں یہ حکم ہے کہ اگر تم میں سے کوئی شخص جائے ضرورت سے فارغ ہو، یا تم عورتوں سے ملے ہو پھر تم پانی پر قدرت نہ پاؤ تو ایسی حالت میں تم پاک مٹی کا قصد کرو اور اپنے چہروں اور ہاتھوں پر مسح کرو یعنی تیمم

... اس آیت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جسم میں نجاست نکلنے کے جو دو راستے ہیں ان سے نجاست نکلنے کے سبب انسان نجس ہو جاتا ہے، اور نماز ادا کرنے کے لیے اس کو وضو یا غسل کرنا چاہیے اسی پر قیاس کر کے فقہاء نے یہ حکم نکالا ہے کہ نجاست ان فطری راستوں کے علاوہ دوسرے مقامات سے نکلے جیسے ناف وغیرہ سے اس صورت میں بھی اس کو وضو کرنا چاہیے، اس مثال میں سورۂ نساء کی آیت شاہد ہے، خروج نجاست اس حکم کی علت ہے، صاحب یا مدعی مجتہد ہے، مطلوب طہارت ہے، حاکم انسان کا دل ہے، محکوم علیہ جسم ہے، قرآن مجید کی یہ آیت اس لیے شاہد ہے کہ اس کا حکم عمومی ہے، کسی دوسری آیت سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ حکم استثنائی ہے اور اس پر قیاس نہیں ہو سکتا۔

امام غزالی رحمہ اللہ کا حجیتِ قیاس پر فلسفی انداز میں استدلال

امام غزالی رحمہ اللہ (متوفی ۵۰۵ھ) نے حجیت قیاس کو فلسفی انداز میں ثابت کیا ہے، قیاس کے مخالفین جو اس پر اعتراضات کرتے ہیں انہوں نے ان کا تفصیل سے جائزہ لیا ہے اور ان کے تمام اعتراضات کے جواب دیئے ہیں، اصول فقہ کی تقریبا تمام کتابوں میں اس پر مفصل بحثیں ملتی ہیں تاہم امام غزالی رحمہ اللہ نے قیاس کی حجیت کو شرعی دلائل کے علاوہ اجماع اور عقلی دلائل سے بھی ثابت کیا ہے ان کے دلائل کا خلاصہ یہ ہے:

شرعی احکام کے استخراج اور ان پر عمل کرنے کے اعتبار سے ماضی میں دو طبقے رہے ہیں، ایک طبقہ مجتہدین اور مفتیین کا تھا جو ان امور سے اجتہاد کرتے جن کے بارے میں قرآن وسنت میں احکام موجود ہوتے، استخراج احکام میں وہ رائے وقیاس سے کام لیتے۔

دوسرا طبقہ ان لوگوں کا تھا جن میں اجتہاد کرنے کی اہلیت نہیں تھی بلکہ اس معاملہ میں وہ مجتہدین پر اعتماد کرتے تھے، اور ان کے استنباط کیے ہوئے احکام پر عمل کرتے تھے، رائے وقیاس سے استخراج احکام پر انہیں کوئی اعتراض نہ تھا اس طرح رائے وقیاس سے اجتہاد کے ذریعہ استنباط احکام پر اجماع منعقد ہو گیا۔

مجتہدین جن مسائل سے متعلق اجتہاد کرتے تھے وہ دو قسم کے تھے۔

ایک وہ جن کے بارے میں قرآن وحدیث میں قطعی نصوص موجود تھیں، دوسرے وہ جن کے بارے میں قرآن وسنت میں کوئی حکم موجود نہ تھا، مجتہدین نے ان مسائل کے بارے میں قیاس کے ذریعے جو احکام دریافت کیے وہ قطعی نہ تھے، اس قسم کے مسائل میں انہوں نے اپنی فہم وبصیرت اور عقل ورائے سے کام لیا اور اسی میں وہ حق بجانب تھے، مجتہد پر فرض ہے، کہ اگر کسی مسئلہ میں قطعی ویقینی دلیل موجود ہو تو اس کو لوگوں کے سامنے پیش کرے اور اس کو نہ چھپائے، دلیل قطعی کو تسلیم کرنے میں کسی کو اعتراض نہیں ہوتا، اگر کوئی شخص اس کی مخالفت کرتا ہے تو اس کو فاسق، آثم، اور ملحد سمجھا جاتا ہے اور ایسے شخص پر کوئی اعتماد نہیں کرتا اس لیے اس کو فتویٰ دینے کی اجازت بھی نہیں ہوتی، ایسے ہی وہ لوگ بھی جنہیں قطعی دلائل کا علم تھا اور انہوں نے ان کو چھپائے رکھا اور خاموشی اختیار کی وہ بھی فاسق سمجھے جاتے ہیں۔

اس کلیہ کے پیش نظر اب ہم اس بات پر غور کریں کہ صدر اسلام میں اگر صحابہ اور ان کے بعد آنے والے مجتہدین قطعی دلائل کو چھپاتے تو کیا وہ فاسق نہ کہلاتے؟ یہ بات واضح رہے کہ قطعی شرعی دلیل عقلی دلیلوں کی طرح نہیں ہوتی، عقلی دلیلوں کا سمجھنا بعض اوقات مشکل ہوتا ہے، اور اکثر وہ عقلاء پر مخفی رہتی ہیں لیکن قطعی شرعی دلیل بالکل ظاہر ہوتی ہے اپنے معنی، مفہوم اور مداول میں واضح ہوتی ہے ان میں کسی طرح خفا نہیں ہوتا، ان کے معنی ومراد میں کوئی اختلاف نہیں ہوتا یہ کیسے ممکن ہے کہ قطعی دلائل موجود ہوتے ہوئے صحابہ کرام رائے واجتہاد سے کام لیتے اور ان دلائل کو چھپا لیتے یا یہ دلائل ان پر مخفی رہتے؟ آخر یہ سبب ہے کہ صدر اسلام میں صحابہ وتابعین نے بے شمار مسائل میں رائے اور اجتہاد سے کام لیا اور اس اجتہاد کے سبب خود ان کے درمیان احکام میں اختلاف ہوا جو آج تک چلا آرہا ہے۔

اس دلیل سے امام غزالی رحمہ اللہ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اجتہاد میں رائے، عقل

بصیرت، اور فہم سے کام لینا ایک انسانی ضرورت ہے جس سے چھٹکارہ ممکن نہیں، اگر ہر ہر مسئلہ میں قطعی و منصوص احکام موجود ہوتے تو صدر اسلام میں فقہاء و مجتہدین قطعی و ظاہری احکام کو چھوڑ کر رائے و اجتہاد سے کام نہ لیتے۔

قیاس کو حجت ماننے والوں کے درمیان اختلاف ہے کہ اس کی حیثیت کیا ہے اس میں تین نظریئے پائے جاتے ہیں۔

۱...... جمہور فقہاء، متکلمین اور معتزلہ کے نزدیک عقلی و شرعی (عقلیات و شرعیات) دونوں قسم کے امور میں قیاس کرنا جائز ہے۔

۲...... اہلِ ظاہر کے ایک گروہ کے نزدیک قیاس صرف عقلی امور میں جائز ہے شرعی میں نہیں۔

۳...... کچھ مفکرین کا خیال ہے کہ عقلی امور میں قیاس جائز نہیں صرف ان شرعی امور میں جائز ہے جن کے بارے میں نصوص اور اجماع موجود نہ ہو۔

جمہور علماء کے نزدیک قیاس کی یہ حجیت سمعی ہے یعنی قرآن وسنت کی نصوص سے ثابت ہے۔ علامہ قفال اور ابوالحسین بصری رحمہما اللہ کے نزدیک عقلی ہے سمعی نہیں، جو نصوص اس کی حجیت کو ثابت کرنے کے لیے پیش کی جاتی ہیں ان کی حیثیت ثانوی ہے اور ان سے استدلال موضوعی ہے۔ داود ظاہری، نظام، روافض، اور اہلِ ظاہر قیاس کے منکر ہیں اور اس کو دلیل شرعی نہیں مانتے۔

قیاس انسانی فطرت ہے

۱...... قیاس انسان کی ایک فطرت ہے، کوئی فطرت سلیمہ رکھنے والا عقل مند شخص قیاس کا انکار نہیں کرسکتا، روزمرہ کے بے شمار واقعات میں ہر انسان ایک واقعہ کو دیکھ کر اس سے ملتے جلتے واقعات کا حکم سیکھتا ہے حتی کہ بچے تک قیاس سے واقف ہیں، مثلاً کلاس میں استاد ایک بچے کو کسی غلطی پر ڈانٹتے ہیں تو اس کو دیکھ کر دوسرے بچے بھی سنبھل جاتے ہیں کہ یہی

غلطی ہم سے ہوئی تو ہمیں بھی ڈانٹ پڑے گی یہ قیاس نہیں تو اور کیا ہے؟ اس سے معلوم ہوا کہ قیاس ایک فطری چیز ہے۔

۲...... یہ مسلمہ بات ہے کہ دین ایک کامل ضابطہ حیات ہے، یہ بھی معلوم ہے کہ تمام مسائل کا حکم صراحتاً قرآن وحدیث میں موجود نہیں ہے، اب یہ بات کہ دین کامل ضابطہ حیات ہے اس وقت درست ہو سکتی ہے جب کہ قیاس سے مسائل کا حکم معلوم کرنے کو تسلیم کرلیا جائے، ورنہ جن مسائل کا حکم قرآن وسنت میں صراحتاً مذکور نہیں اور قیاس کے ذریعے ان کا حکم معلوم کرنا بھی درست نہ ہو تو ان مسائل کے سلسلے میں دین کی کوئی راہنمائی نہ رہے گی، اور پھر اسلام ایک مکمل ضابطہ حیات کیوں کر رہ سکے گا اس سے معلوم ہوا کہ اسلام کا کامل ضابطہ حیات ہونا اور قیاس دونوں لازم ملزوم ہیں، اگر قیاس کا انکار کردیا جائے تو اسلام کا کامل ضابطہ حیات ہونا تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔

۳...... زندگی میں پیش آنے والے بیشمار مسائل ایسے ہیں جن کا حکم فقہائے امت نے قیاس کے ذریعے معلوم کیا ہے اور ہم اس پر عمل کرتے ہیں۔

اگر قیاس کو بطور دلیل شرعی تسلیم نہ کیا جائے تو ان مسائل میں عمل کرنے کی کوئی صورت نہیں، کیوں کہ ان مسائل کا حکم قرآن وسنت میں مذکور نہیں ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ قیاس کا انکار کرنے سے دین میں تعطل پیدا ہوتا ہے۔

۴...... دین اسلام کے انفرادی اور اجتماعی احکام پر عمل کرنے کے لیے جو مدون قانون ہمارے سامنے موجود ہے وہ فقہ اسلامی ہے، فقہ اسلامی کی ترتیب وتدوین فقہائے اسلام کی اس عظیم جماعت نے کی جن کے علم، ذہانت، فراست وتدبر، اخلاص وللہیت اور احتیاط وتقویٰ کی مثال تلاش نہیں کی جا سکتی، پھر اس کے بعد صدیوں سے مسلمان اس پر عمل کرتے چلے آئے ہیں ان میں امت کے بڑے بڑے محدثین، مفسرین، اولیاء، اہل دل صوفیاء اور عامۃ المسلمین سب شامل رہے، اس لیے فقہ کے علاوہ دین پر چلنے کا اور کوئی قابل اعتماد راستہ موجود ہی نہیں، فقہ اسلامی جن مسائل پر مشتمل ہے ان میں جہاں کتاب وسنت

اور اجماع سے سمجھ میں آنے والے مسائل ہیں وہاں بیشتر مسائل وہ ہیں جو قیاس سے معلوم ہو گئے ہیں اس سے یہ بات سامنے آئی کہ گویا پوری امت قیاس پر عمل کرتی رہی ہے اب عقل کی روشنی میں غور کیا جائے تو انسان یہ سمجھنے پر مجبور ہے کہ امت مسلمہ کے افراد کی اتنی بڑی تعداد ایک غلط بات پر جمع نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا امت مسلمہ کے کثیر افراد کا ہر دور میں فقہ پر عمل کرنا بھی قیاس کے حجت ہونے کی ایک عقلی دلیل ہے۔

منکرین قیاس کے دلائل اور ان کے جوابات

نظام (معتزلی) داود ظاہری اور ان کے ماننے والے اور شیعوں کے چند فرقوں سے وابستگان قیاس کی حجیت کے قائل نہیں ہیں اور اسے دلیل شرعی نہیں مانتے۔ ان کے دلائل درج ذیل ہیں:

۱..... وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں ارشاد فرمایا:

"يَاۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تُقَدِّمُوْا بَيْنَ يَدَيِ اللّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖ" (۱)

اے ایمان والو! تم اللہ اور اس کے رسول سے (کسی کام میں) سبقت مت کیا کرو۔

کسی حکم میں قیاس کرنا اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر سبقت کرنے کے مترادف ہے، مخالفین قیاس کی یہ دلیل درست نہیں ہے کیوں کہ قیاس کرنا اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر سبقت کرنا نہیں ہے، بلکہ یہ تو عین اتباع ہے، اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر سبقت کرنے کا الزام تو اس وقت صادق آتا جب کہ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہوتے ہوئے قیاس کیا جاتا۔

۲..... ان کی دوسری دلیل یہ آیت ہے:

"وَ اَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَاۤ اَنْزَلَ اللّٰهُ" (۲)

اور آپ ان لوگوں کے درمیان فیصلہ کرتے رہیے اسی (قانون) کے مطابق جو اللہ نے نازل کیا ہے۔

(۱) الحجرات: ۱ (۲) المائدة: ۴۹

منکرین قیاس اس آیت سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ قیاسی حکم بما لم ینزل بہ اللہ ہے۔حالاں کہ یہ استدلال درست نہیں ہے کیوں کہ اجتہاد شرعی کے ذریعے احکام منصوص کی بنیاد پر دیگر احکام کی تفریع کا حکم بما لم ینزل به الله نہیں ہے،اگر ایسا ہی ہوتا تو اللہ تعالیٰ اختلاف کی صورت میں فردوہ الی الله والی الرسول کا حکم کیوں دیتے۔

۳......منکرین قیاس کی تیسری دلیل یہ آیات ہیں:

(الف)" مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتٰبِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ اِلٰى رَبِّهِمْ"(۱)

ہم نے اپنے رجسٹر میں کوئی چیز نہیں چھوڑ رکھی ہے، پھر یہ سب اپنے پروردگار کے پاس جمع کیے جائیں گے۔

(ب)" وَ لَا رَطْبٍ وَّ لَا يَابِسٍ اِلَّا فِيْ كِتٰبٍ مُّبِيْنٍ ﴿۵۹﴾"(۲)

اور نہ کوئی تر اور خشک چیز (مگر یہ کہ یہ سب) روشن کتاب میں موجود ہیں۔

(ج)"وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ"(۳)

اور ہم نے آپ پر کتاب اتاری ہے ہر بات کو کھول دینے والی۔

منکرین قیاس ان آیتوں سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ جب قرآن کریم میں تمام احکام کی بابت ضروری معلومات جمع ہیں تو پھر تشریع بالقیاس کی ضرورت ہی کیا ہے کیوں کہ اس صورت میں قیاس دو حال سے خالی نہ ہوگا یا تو قیاس اسی چیز پر دلالت کرے گا جس پر قرآن دلالت کر رہا ہے تو یہ تحصیل حاصل ہے یا پھر قیاس قرآن کے خلاف پر دلالت کریگا تو وہ مردود ہے۔لیکن منکرین قیاس کا استدلال آیات مذکورہ بالا سے درست نہیں ہے اس لیے کہ:

سیاق عبارت دلالت کر رہا ہے کہ (الف) اور (ب) کی آیتوں میں کتاب سے مراد قرآن کریم نہیں ہے بلکہ مراد علم الٰہی یا بالفاظ دیگر لوحِ محفوظ ہے، آیت نمبر (۳) کو سیاق

(۱) الأنعام: ۳۸ (۲) الأنعام: ۵۹

(۳) النحل: ۸۹

و سباق سے ملا کر پڑھیے:

”وَ مَا مِنۡ دَآبَّةٍ فِی الۡاَرۡضِ وَ لَا طٰٓئِرٍ یَّطِیۡرُ بِجَنَاحَیۡهِ اِلَّاۤ اُمَمٌ اَمۡثَالُكُمۡ ؕ مَا فَرَّطۡنَا فِی الۡكِتٰبِ مِنۡ شَیۡءٍ ثُمَّ اِلٰی رَبِّهِمۡ یُحۡشَرُوۡنَ ﴿۳۸﴾“[۱]

اور جو بھی جانور زمین پر چلنے والا ہے اور جو بھی پرندہ اپنے دونوں بازوؤں سے اڑنے والا ہے وہ سب تمہاری ہی طرح کے گروہ ہیں، ہم نے اپنے رجسٹر میں کوئی چیز نہیں چھوڑ رکھی ہے پھر یہ سب اپنے پروردگار کے پاس جمع کیے جائیں گے۔

علامہ سید محمود آلوسی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۷۰ھ) فرماتے ہیں:

وعن الحسن وقتادة أن المراد بالكتاب الكتاب الذی عند الله تعالی وهو مشتمل علی كل ما كان ويكون وهو اللوح المحفوظ.[۲]

حسن بصری اور قتادہ سے روایت ہے کہ آیت کریمہ میں جو لفظ کتاب آیا ہے اس سے مراد وہ کتاب ہے جو اللہ تعالیٰ کے پاس محفوظ ہے، اور ماضی اور مستقبل کی تمام باتیں درج ہیں اور وہی لوح محفوظ ہے۔

لہٰذا منکرین قیاس کا لفظ الکتاب کا قرآن پر اطلاق ہی سرے سے درست نہیں ہے، اسی طرح آیت ”وَلَا رَطۡبٍ وَّلَا یَابِسٍ اِلَّا فِیۡ كِتٰبٍ مُّبِیۡنٍ ﴿۵۹﴾“ میں مراد علمِ الٰہی ہے، سیاقِ آیت ملاحظہ ہو:

”وَ عِنۡدَهٗ مَفَاتِحُ الۡغَیۡبِ لَا یَعۡلَمُهَاۤ اِلَّا هُوَ ؕ وَ یَعۡلَمُ مَا فِی الۡبَرِّ وَ الۡبَحۡرِ ؕ وَ مَا تَسۡقُطُ مِنۡ وَّرَقَةٍ اِلَّا یَعۡلَمُهَا وَ لَا حَبَّةٍ فِیۡ ظُلُمٰتِ الۡاَرۡضِ وَ لَا رَطۡبٍ وَّ لَا یَابِسٍ اِلَّا فِیۡ كِتٰبٍ مُّبِیۡنٍ ﴿۵۹﴾“[۳]

اور اس کے پاس ہیں غیب کے خزانے کی کنجیاں ہیں، انہیں بجز اس کے کوئی نہیں جانتا

---

(۱) الأنعام: ۳۸

(۲) روح المعانی: سورۃ الأنعام آیت نمبر ۳۸ کے تحت، ج۴، ص ۱۳۸

(۳) الأنعام: ۵۹

اور وہی جانتا ہے جو کچھ خشکی اور تری میں ہے، اور کوئی پتہ نہیں گرتا مگر یہ کہ وہ اسے جانتا ہے اور کوئی دانہ زمین کی تاریکیوں میں نہیں پڑتا اور نہ کوئی تر اور خشک چیز مگر یہ سب کے سب روشن کتاب میں موجود ہیں۔

"اِلَّا فِیْ كِتٰبٍ مُّبِیْنٍ﴿۵۹﴾" کی تفسیر کرتے ہوئے علامہ فخر الدین رازی رحمہ اللہ (متوفی ۶۰۶ھ) فرماتے ہیں:

فیہ قولان الأوّل ان ذلك الكتاب المبین ھو علم اللّٰہ تعالیٰ لا غیر وھذا ھو الصواب.

اس میں دو قول ہیں پہلا یہ کہ اس کتاب مبین سے مراد اللہ تعالیٰ کا علم ہے نہ کہ کوئی دوسری چیز اور یہی قول درست ہے۔

امام رازی رحمہ اللہ آگے چل کر لکھتے ہیں:

انہ تعالیٰ إنما کتب ھذہ الأحوال فی اللوح المحفوظ لتقف الملائكة علیٰ نفاذ علم اللّٰہ تعالیٰ فی المعلومات.(۱)

یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ان تمام احوال کو لوح محفوظ میں لکھ دیا تاکہ ملائکہ اس بات کو جانیں کہ کس طرح اللہ تعالیٰ کا علم معلومات میں نافذ ہوتا ہے۔

مختصر یہ کہ مذکورہ بالا دونوں آیتوں میں کتاب مبین سے مراد قرآن کریم نہیں ہے (جیسا کہ منکرین قیاس کہتے ہیں) بلکہ لوح محفوظ ہے۔

اب رہی یہ آیت یعنی "وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ"(۲)

اور ہم نے آپ پر کتاب اتاری ہے ہر بات کو کھول دینے والی۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے آپ پر ایسی کتاب نازل کی ہے جس میں مجموعی طور پر یہ تمام تشریعی امور کے مبادی و اساسیات موجود ہیں، اور پھر اسی پر اکتفا نہیں کیا گیا ہے بلکہ

---

(۱) التفسیر الکبیر: سورۃ الأنعام آیت نمبر ۳۸ کے تحت، ج۱۳، ص:۱۲

(۲) النحل: ۸۹

...ق استنباط کی طرف بھی رہبری کی گئی ہے جس کی وجہ سے ایسی صورت حال پیدا ہوگئی ہے
... یا تو بواسطہ نص قرآن سے حکم مستنبط کرلیا جائے یا ان قواعد عامہ کو استعمال کر کے استنباط
... یا جائے جن کی طرف قرآن نے اشارے کیے ہیں۔

۴...... منکرین حجیت قیاس مندرجہ ذیل حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں، علامہ
...ن حزم رحمہ اللہ (متوفی ۴۵۶ھ) نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة ثم يعملون بالرأى فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا.[۱]

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ یہ امت کچھ عرصے تک کتاب (قرآن)
...ل کرے گی اور کچھ عرصے تک سنت پر اور کچھ عرصے تک رائے پر عمل کریں گے، پس
...ب وہ ایسا کرے گی (یعنی قیاس پر عمل کرے گی) تو گمراہ ہو جائے گی۔

اس کے دو جواب ہیں۔

۱...... ایک تو یہ کہ اس روایت کی سند غیر مقبول ہے:

وقد قال السبكي: هو لا تقويم به الحجة لان بعض رواته كذب به ابن معين.

علامہ سبکی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس روایت سے استدلال کرنا درست نہیں ہے، اس
... بعض راوی ایسے ہیں جنہیں ابن معین نے جھوٹا قرار دیا ہے۔

۲...... دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر بالفرض اس روایت کو درست مانا جائے تو اس کا
...طلب یہ ہے کہ ایک زمانہ ایسا ہوگا جب امت مسلمہ قرآن کریم پر عمل کرتی رہے گی کیوں
... حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف فرما ہوں گے، اور قرآن کا نزول ہو رہا ہوگا، پھر ایسا دور
...ئے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پردہ فرمالیں گے لیکن صحابۂ کرام موجود رہیں گے جو قرآن
... آیت کی تشریح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوۂ حسنہ کی روشنی میں کریں گے اور عمل کرتے

---

۱ الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم: الباب الخامس والثلاثون، ج۶ ص: ۵۱

رہیں گے، پھر آگے چل کر ایسا بھی دور آجائے گا کہ لوگ قرآن وسنت کو تو پس پشت ڈال دیں گے فلسفیانہ علوم حاصل کریں گے اور ان کے معیار پر قرآن وسنت کو جانچیں گے، اور صرف اپنی عقل اور قیاس پر عمل کریں گے، یہ دور گمراہیوں کا ہوگا، ایسا کہنا غلط بھی نہیں ہے وہ شخص جو اسلامی تاریخ کے مختلف ادوار سے واقفیت رکھتا ہے اس بات سے واقف ہے کہ ایسا بھی دور مسلمانوں پر گزر چکا ہے، دور کیوں جائیں کیا ہندوستان ہی میں ایسے حضرات نہیں پیدا ہوئے جنھوں نے معجزات کا انکار کیا، ملائکہ کے وجود کا انکار کیا، جنوں کے وجود کا انکار کیا، جنت اور دوزخ کا انکار کیا اور اسے محض ذہنی کیفیت کا نام دیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم اگر ان لوگوں کے بارے میں فرمارہے ہیں تو بجا ارشاد فرمارہے ہیں ایسے لوگوں سے تعلق رکھنے والی بات کو امام ابوحنیفہ اور امام شافعی، امام مالک، اور امام احمد رحمہم اللہ پر چسپاں کردینا نہ تو قرین قیاس ہے اور نہ قرین انصاف۔

۵...... منکرین قیاس بعض صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے اقوال سے استدلال کرکے حجیت قیاس کا انکار کرتے ہیں، حالاں کہ ان کا استدلال درست نہیں ہے وہ کہتے ہیں:

(الف) قال عمر: إياكم وأصحاب الرای فانهم أعداء السنن.[۱]

اصحاب رائے سے پرہیز کرنا کیوں کہ یہ لوگ سنتوں کے دشمن ہیں۔

اول تو اس کی صحت پر کلام ہے اگر تسلیم کر بھی لیا جائے تو مراد رائے سے وہ ہے جو نص کی موجودگی میں کہی جائے:

قلت: فی صحته نظر، ولئن سلمنا فانه أراد به الرأی مع وجود النص.[۲]

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اس قول میں اصحاب رائے سے مراد خوارج، قدریہ، مشبہ اور گمراہ فرقے ہیں، اس سے وہ مراد نہیں ہے جو فرعی احکامات کے استنباط میں اجتہا

(۱) سنن الدار قطنی: کتاب النوادر، ج۵،ص:۲۵۶، رقم الحدیث: ۴۲۸۰

(۲) عمدۃ القاری: کتاب الاعتصام بالکتاب، والسنة، باب ما یذکر من ذم الرأی وتکلف القیاس، ج۲۵،ص ۴۳

...تے ہیں:

إن أهل الرای أعداء السنن فبمعنی الرای المخالف للسنة المتوارثة فی المعتقد یعنون به الخوارج والقدرية والمشبهة ونحوهم من أهل البدع لا بمعنی الاجتهاد فی فروع الأحکام وحمله علی خلاف ذلك تحريف للكلم عن مواضعه.[۱]

(ب) حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ قول کہ:

لو كان الدين يؤخذ بالرای لكان باطن الخف أولی بالمسح من ظاهره.[۲]

اگر دین کی بنیاد رائے پر ہوتی تو موزے کے نچلے حصے پر مسح کا حکم ہوتا نہ کہ اوپر کے حصے پر۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اس قول کی مراد علامہ آمدی رحمہ اللہ (متوفی ۶۳۱ھ) ...ن فرماتے ہیں:

يكون المقصود منه انه ليس كل ما اتت به السنن علی ما يقتضيه القياس.[۳]

لیکن ذرا ان اقوال کے مقابلے میں حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ والی روایت کو ...منے لائیے جو پہلے گزر چکی ہے۔ اور اس روایت پر غور فرمائیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ...ک مشہور مقدمے کا فیصلہ کرنے کا ذمہ دار جب حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کو بنایا تو

---

(۱) نصب الراية: مقدمة، الرای والاجتهاد، ج۱، ص:۱۸

(۲) سنن الدار قطنی: كتاب الطهارة، باب الرخصة فی المسح علی الخفين، ج...، ص:۳۶۸، رقم الحديث: ۷۶۹

(۳) الإحكام فی اصول الأحكام: الأصل الخامس فی القياس، المسألة الثانية، ج۴، ص:۲۴

ان سے ارشاد فرمایا کہ اجتہاد کرنا سو اگر تیرا اجتہاد صحیح ہو تو تجھے دو اجر ملیں گے، اور اگر بالفرض تجھ سے غلطی سرزد ہوگئی تب بھی (تو محروم یا گناہ گار نہ ہوگا بلکہ) تجھے ایک اجر ملے گا:

انه صلى الله عليه وسلم قال: لعمر وبن عاص حين عهد إليه أن يفصل في قضية معروفة اجتهد إن أصبت فلك أجران و إن أخطأت فلك الأجر. (۱)

اس کے علاوہ بھی ہزاروں مواقع پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اجتہاد کیا یا کسی نص کو اصل قرار دے کر اس پر تفریع کی، لہٰذا اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے قیاس یا اجتہاد سے کام نہیں لیا تو وہ گویا ایک حقیقت ثابتہ کا منکر ہے، اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے مذکورہ بالا اقوال میں کس قیاس اور رائے کی مذمت کی گئی ہے کیوں کہ یہ تو ممکن نہیں ہے کہ وہ خود قیاس و اجتہاد کرتے بھی رہے ہوں اور ان کی مذمت بھی کرتے ہوں، تو اس کا جواب یہ ہے کہ صحابہ کرام نے ان اصحاب الرائے کی مذمت کی ہے جن کی آراء نفسانی خواہشات یا ذاتی مفادات پر مبنی ہوتی تھیں، اور وہ طرح طرح کی تاویلات گھڑ کر یا قرآنی آیات کے معانی کو مسخ کر کے اپنے مطلب کی باتیں نکال لیا کرتے تھے، اس طرح کے افراد ہمارے زمانے میں بھی پائے جاتے ہیں آپ کو ایسے ہزاروں اہل ہوا ملیں گے جو خمر کی حرمت کو نہیں مانتے اور اسے شیر مادر کی طرح نوش کرتے ہیں، جو سود کو منافع کا نام دے کر بھی آسانی سے ہضم کر لیتے ہیں، جو ملاوٹ کو ہاتھ کی صفائی اور احتکار کو تجارت کہتے ہیں، صحابہ کرام نے دراصل ان اصحاب الرائے کی مذمت کی ہے، مطلق مجتہدین یا قیاس کرنے والوں کی مذمت نہیں فرمائی، سچ پوچھیے تو قیاس اسلامی تشریع کے جسم کے لیے تازہ خون کی حیثیت رکھتا ہے یہ شریعت کو جامد نہیں رہنے دیتا بلکہ اس میں حرکت و حرارت، نمو اور شادابی باقی رکھنے کا ضامن ہے۔

علل کا بیان

قرآن کریم میں بعض مقامات پر اللہ تعالیٰ نے احکام کے ساتھ ساتھ ان کی علتیں بھی

(۱) روضة الناظر وجنة المناظر: كتاب الاجتهاد، فصل في حكم الاجتهاد، ج۲، ص: ۳۳۹

بیان فرمائی ہیں اس کا مقصد بھی یہی ہے کہ ان علتوں کی بنیاد پر قیاس کیا جائے۔

مثلاً قصاص کے بارے میں ارشاد ہے:

"وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يّٰاُولِي الْاَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ۝"[1]

اے اہل فہم! قصاص میں زندگی ہے تمہارے لیے۔

یا حضرت زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ (آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے متبنّٰی) کی مطلقہ حضرت زینب رضی اللہ عنہا سے عقد کرنے کا حکم دیتے وقت اللہ تعالیٰ نے صرف حکم ہی نہیں دیا بلکہ اس کی علت بھی بیان فرمائی:

"فَلَمَّا قَضٰى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُوْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ حَرَجٌ فِيْ اَزْوَاجِ اَدْعِيَآئِهِمْ اِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا ؕ وَ كَانَ اَمْرُ اللّٰهِ مَفْعُوْلًا۝"[2]

پھر زید کا دل اس عورت سے بھر گیا تو ہم نے اس کا نکاح آپ کے ساتھ کر دیا تاکہ اہل ایمان پر اپنے منہ بولے بیٹوں کی بیویوں کے بارے میں کچھ تنگی نہ رہے جب وہ ان سے اپنا جی بھر چکیں۔

یا مالِ غنیمت کو فقیروں، مسکینوں، یتیموں، اعزا اور مسافروں کے درمیان تقسیم کرنے کا حکم دیتے وقت اللہ تعالیٰ نے اس کی مصلحت بھی بیان فرمائی:

"مَآ اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ وَ لِذِی الْقُرْبٰى وَ الْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ ۙ كَيْ لَا يَكُوْنَ دُوْلَةًۢ بَيْنَ الْاَغْنِيَآءِ مِنْكُمْ ؕ"[3]

جو کچھ اللہ اپنے رسول کو دوسری بستیوں والوں سے بطور فئی دلوائے سو وہ اللہ ہی کا حق ہے اور رسول کے عزیزوں کا اور مسکینوں کا اور مسافروں کا تاکہ وہ مال تمہارے تونگروں ہی کے قبضے میں نہ رہ جائے۔

(۱) البقرۃ: ۱۷۹ (۲) الاحزاب: ۳۷

(۳) الحشر: ۷

یعنی اللہ تعالیٰ یہ چاہتا ہے کہ مال کی گردش ہوتی رہے اور صرف ایک طبقے ہی میں محدود نہ رہ جائے، اللہ تعالیٰ نے یہ علت اس لیے بیان فرمائی کہ اسلام کا مالیاتی نظام اسی علت پر قیاس کر کے تیار کیا جائے۔

ارکان قیاس

قیاس کے چار ارکان ہیں:

۱...... الأصل:

یعنی وہ صورت واقعہ جس کے بارے میں نص وارد ہو جسے مقیس علیہ، محمول علیہ اور مشبہ بہ بھی کہتے ہیں۔

۲...... الفرع

وہ صورت جس کے بارے میں کوئی نص تو نہ وارد ہوا ہو لیکن علت میں تساوی پائے جانے کے باعث اس کو اصل پر قیاس کر کے اصل کا حکم منصوص اس میں جاری کیا جائے اسے مقیس اور مشبہ بھی کہتے ہیں۔

۳...... حكم الأصل:

یعنی وہ حکم شرعی جو بصورت نص اصل کی بابت وارد ہوا ہو وہی حکم آگے چل کر فرع کا بھی حکم بن جاتا ہے۔

۴...... العلة:

اس وصف کو کہتے ہیں جس پر اصل کا حکم مبنی ہوتا ہے اور بطور تساوی اسی وصف کے فرع میں پائے جانے کے باعث اصل کا حکم فرع میں جاری ہوتا ہے۔

اس کی مثال یوں سمجھیے کہ شراب اصل ہے، اس لیے کہ اس کے بارے میں نص قطعی وارد ہے، فاجتنبوه (اس سے پرہیز کرو) علت تحریم اسکار ہے، سیب کا نشہ آور مشروب فرع ہے، تو اگر چہ سیب کے نشہ آور مشروب کے بارے میں نص وارد نہیں ہے لیکن علت

تحریم یعنی اسکار نے سیب کے نشہ آور مشروب اور خمر مسکر کے درمیان تسویہ پیدا کر دیا، لہٰذا حکم حرمت میں بھی تسویہ ہوگا، یعنی یہ کہا جائے گا کہ علتِ اسکار کی وجہ سے اصل یعنی خمر حرام تھی کیوں کہ نص وارد ہے اور وہ علتِ اسکار سیب کے نشہ آور مشروب میں بھی پائی جا رہی تھی، اس لیے اصل (خمر) کا حکم فرع (سیب کے نشہ آور مشروب) میں بھی جاری کر کے اسے بھی حرام قرار دیا جائے گا۔

رکنِ اول و دوم

رکن اول و دوم کے بارے میں تو اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ اول الذکر حکم پر نص دلالت کرتی ہے اور ثانی الذکر حکم پر اگرچہ بلاواسطہ نص دلالت نہیں کرتی تاہم **تسوية في العلة** کے باعث وہ حکم اصل سے فرع یعنی اوّل سے دوم کی طرف مفضی ہو جاتا ہے۔

رکنِ سوم

قیاس کے لیے چار شرائط:

پہلی شرط: یہ ہے کہ دونوں (اصل اور فرع) کے مابین کوئی ایسا فارق نہ پایا جائے جو تساوی فی الحکم سے مانع ثابت ہو، رکن اوّل کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ حکم شرع عملی ثابت بالنص ہو کیوں کہ حکم شرعی عملی ثابت بالاجماع ہونے میں اختلاف ہے، دوسرا یہ کہ اس کا تعدیہ الی الفرع درست ہو، کیوں کہ وہ حکم شرعی جو ثابت بالقیاس ہوگا اس کا تعدیہ کسی دوسری فرع کی طرف درست نہیں ہوگا مثلاً یہ کہنا کہ سیب کا مسکر شربت اس لیے حرام ہے کہ وہ مثل نبیذ تمر مسکر کے ہے جو مثل خمر کے ہے، درست نہیں ہے بلکہ یہ کہنا درست ہے کہ سیب کا مسکر شربت اس لیے حرام ہے کہ وہ مثل خمر ہے۔

دوسری شرط: یہ ہے کہ علت مدرَک (بالفتح) بالعقل ہو کیوں کہ اگر علت مدرک بالعقل نہ ہو تو بذریعہ قیاس حکم کا تعدیہ ممکن نہ ہوگا اس لیے کہ قیاس کی ساری اساس تو حکم الاصل کی علت کے ادراک پر ہے اس نکتے پر پہلے گفتگو ہو چکی ہے۔

تیسری شرط: یہ ہے کہ اصل (مقیس علیہ) کا حکم اس کے ساتھ ہی خاص نہ ہو، کیوں کہ اگر اصل کا حکم اس کے ساتھ کسی وجہ سے خاص ہوگا تو قیاس کے ذریعے اس کا تعدیہ الی الغیر درست نہ ہوگا، مثلاً وہ احکام جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہیں اور ان کے مختص بالرسول صلی اللہ علیہ وسلم ہونے پر دلیل قائم ہو چکی ہو جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے چار سے زیادہ ازواج مطہرات سے نکاح کا جائز ہونا یا جیسے حضرت خزیمہ بن ثابت رضی اللہ عنہ کی ایک شہادت کا دو شہادتوں کے برابر ہونا اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے خصوصی اختیارات کے تحت یہ فضیلت ان کو عطا فرمائی اور ارشاد فرمایا:

من شهد له خزيمة فهو حسبه.

خزیمہ جس کے لیے گواہی دے دیں ان کی تنہا گواہی کافی ہے۔

مذکورہ بالا تمام صورتوں میں قیاس کے ذریعے حکم کا تعدیہ الی الغیر درست نہیں ہے:

والثانية إذا دلّ دليل على تخصيص حكم الأصل به، مثل الأحكام التي دل الدليل على أنها مختصة بالرسول، كتزوجه بأكثر من أربع زوجات، وتحرم الزواج بإحدى زوجاته بعد موته، ومثل الاكتفاء في القضاء بشهادة خزيمة بن ثابت وحده بقول الرسول من شهد له خزيمة فهو حسبه، فإن النصوص التي وردت في القرآن والسنة دالة على أنه لا يباح التزوج بأكثر من أربع، وعلى أن المتوفى عنها زوجها بعد انقضاء عدتها يحل لها أن تتزوج، وعلى أن لا بد في الشهادة من رجلين أو رجل وامرأتين، وهي أدلة على تخصيص الحكم بالرسول وبخزيمة.[1]

چوتھی شرط: یہ ہے کہ بذریعہ قیاس اصل ہی سے عدول نہ کر لیا جائے، مثلاً مسافر کو سفر میں افطار کی اجازت ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ سفر میں مشقت ہے اب اگر کوئی شخص مقیم ہو

(۱) علم أصول الفقه: الدليل الرابع القياس، ص: ۶۳

اور وہ ایسا کام کر رہا ہو جو مشقت کا ہو تو اس مشقت کو سفر کی مشقت پر قیاس کر کے اس کے لیے ترک صوم درست نہ ہوگا یا یہ کہ متوضی کی آسانی کے لیے مسح علی الخفین کی اجازت دی گئی اب اگر اس کو وجہ جواز بنا کر کوئی شخص عام جرابوں پر مسح کرنے لگے تو درست نہ ہوگا۔

رکن چہارم

یعنی علت یہ ارکان قیاس میں سے سب سے اہم رکن ہے کیوں کہ عمل قیاس کے تمام مراحل کی یہی اساس ہے۔

علت کی تعریف

اصول کی کتابوں میں علت کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ:

هي وصف في الأصل بني عليه حكمه، ويعرف به وجود هذا الحكم في الفرع.[1]

علت اصل کے اس وصف کو کہتے ہیں جس پر اصل کا حکم مبنی ہوتا ہے اور جس کے ذریعے فرع میں اس حکم کا ثبوت ہوتا ہے، مثلاً خمر میں وصف اسکار پایا جاتا ہے جس کی تحریم ہوئی، تو تحریم کا وجود ہر نبیذ مسکر میں ہوگا یا مثلاً اس بات کی ممانعت ہے کہ جب ایک آدمی کسی مال کی خریداری کی بات کسی بائع سے کر رہا ہے، دوسرے شخص کو اس مال کے خریدنے کے لیے اسی وقت بات نہیں کرنی چاہیے اس لیے کہ اس میں اعتداء ہے، اب یہ وصف اعتداء جن جن معاملات میں پایا جائے گا ان میں تحریم کا حکم جاری ہو جائے گا، مثلاً زید بکر سے ایک مکان کو کرایہ پر لینے کی بات کر رہا تھا مکان کا مالک بکر ہے، زید نے کہا کہ میں تجھے سو روپیہ ماہوار کرایہ دوں گا ابھی یہ گفتگو ہو رہی تھی کہ خالد آ گیا، اس نے زید اور بکر کی گفتگو سنی اور اس نے کہہ دیا کہ مکان مجھے کرایہ پر دے دو میں تمہیں دو سو روپیہ ماہوار دوں گا یہ عمل ناجائز ہے اس لیے کہ اس میں وہ وصف اعتداء پایا جاتا ہے جو بیع مذکور میں پایا جاتا تھا۔

(۱) علم أصول الفقه : الدليل الرابع القياس، ص: ۶۳

علت اور حکمت میں فرق

مثل مشہور ہے کہ ''فعل الحکیم لا یخلو عن الحکمۃ.''

(حکیم کا کوئی فعل حکمت سے خالی نہیں ہوتا) اللہ تعالیٰ تو سب سے بڑا حکیم اور تما
حکمتوں کا منبع ہے، بھلا اس کا کوئی حکم حکمت سے کیسے خالی ہوسکتا ہے، جمہور علماء کا اس امر
اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جتنے احکام مشروع فرمائے ہیں ان میں کوئی نہ کوئی مصلحت
پوشیدہ ہے اور سب سے بڑی مصلحت انسان کے لیے جلبِ منفعت ہے یا دفعِ مضرت، ا
مریض کو رمضان کے روزوں سے مستثنیٰ کرنے کا سبب یہ ہے کہ مریض سے مشقت کو د
کیا جائے لیکن حکمت و مصلحت میں ایک بات بہت اہمیت رکھتی ہے کہ بعض احکام
مصالح کا ادراک عقل انسانی کی قوت سے باہر ہوتا ہے لیکن علت میں ایسا نہیں ہوتا علت
ظاہر و منضبط ہوتی ہے اور صاف طور پر سمجھ میں آتی ہے، یہی وجہ ہے کہ تمام احکام شریعت
اپنے علل پر مبنی ہوتے ہیں نہ کہ حکمتوں پر، مجتہد کا اصل کام ان علتوں کا کھوج لگانا ہے ا
حکمتوں کے پیچھے دوڑنے کی ضرورت نہیں ہے، البتہ اگر ضمناً حکمتیں بھی سمجھ میں آجائیں ت
سونے پر سہاگہ ہے۔

شرائط علت

متفق علیہ شرائط علت چار ہیں:

ا۔۔۔ ایک تو یہ کہ وہ علت وصف ظاہر ہو یعنی حواس ظاہر سے اس کا ادراک کیا جا سکے
مثلاً خمر کی علت اسکار، اس کا ادراک حواس ظاہر کے ذریعے کیا جاسکتا ہے لہٰذا یہ علت جس
کسی مشروب میں پائی جائے گی حواس ظاہر سے اس کا ادراک کر کے اس پر حرمت کا حکم ل
دیا جائے گا یا جیسے کہ ثبوت نسب کے لیے فراش زوجیت یا اقرار علت محسوسہ بالحواس الظا
ہے۔ اب معاشرے میں جہاں بھی فراش زوجیت ہوگا لڑکے کا نسب ثابت ہو جائے گا او
شوہر انکار نہ کر سکے گا۔

۲......دوسری شرط یہ ہے کہ وہ علت وصف منضبط ہو یعنی ایسی حقیقت معینہ محدودہ ہو کہ اس کا تحقق مع التساوی فرع میں ممکن ہو، علت منضبطہ محدودہ ہی کے اندر یہ صلاحیت ہوتی ہے کہ وہ دو واقعات کو تساوی میں ثابت کردے جس کے بعد مجتہد اصل سے فرع کی طرف حکم کا تعدیہ کرتا ہے، اگر علت میں انضباط نہ ہو تو پھر تساوی کا ظہور ہی نہیں ہو سکتا، مثلاً وارث کا مورث کو علت تعجیل کی بنا پر قتل کرنا یہ علت تعجیل وصف منضبط ہے، یہی علت موصی لہ کے موصی کے قتل کرنے میں پائی جاتی ہے لہٰذا جس طرح وارث میراث سے محروم ہو جاتا ہے اسی طرح موصی لہ موصی کی وصیت سے محروم ہو جائے گا، اس کے برخلاف جہاں علت میں انضباط نہ ہو وہاں یہ صورت نہیں ہو سکتی ہے مثلاً مریض اور مسافر کے لیے سفر میں دفع مشقت کی علت کے تحت روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے مگر دفعِ مشقت وصفِ منضبط نہیں ہے اس لیے اگر کوئی شخص کسی کان یا لوہا پگھلانے والی بھٹی میں کام کرتا ہے (جو یقیناً مسافر سے زیادہ مشقت اٹھاتا ہے) وہ دفع مشقت کے عذر کی بنیاد پر ترک صوم کا مجاز نہیں ہے۔

اگر بغور جائزہ لیں تو اسی مقام پر احکام کی علت اور حکمت کا فرق نمایاں ہو سکتا ہے علت منضبط ہوتی ہے اور حکمت غیر منضبط، اختلافِ اشخاص، اختلاف احوال یا اختلاف ماحول کا علت پر کوئی اثر نہیں پڑتا کیوں کہ وہ محدود المعنی ہوتی ہے مثلاً سکر خمر کی علت تحریم ہے یہ اس لیے کہ عادۃً خمر مسکر ہوتی ہے اور بذاتہٖ خمر میں اسکار ثابت ہے لیکن ممکن ہے کہ شراب پی کر بعض لوگوں کو نشہ نہ آئے، ممکن ہے کہ کسی ماحول میں شراب پینے سے سکر کی کیفیت نہ پیدا ہو، یہ بھی ممکن ہے کہ ایک دو جام پی لینے سے نشہ نہ آئے، شراب مفرط نشہ آور ہو لیکن ان تمام باتوں کے باوجود شراب میں بالخاصہ سکر پائے جانے کے باعث وہ حرام ہے۔ اس کے برخلاف حکمت غیر منضبط ہوتی ہے وہ محدود المعنی بھی نہیں ہوتی جیسا کہ مسافر اور مریض کے روزے کے بارے میں گزر چکا ہے۔

۳......تیسری شرط یہ ہے کہ وہ علت وصفِ مناسب ہو یہاں وصف مناسب سے مراد یہ ہے کہ حکم کی علت اور حکم میں کسی قدر عقلی مناسبت بھی پائی جاتی ہو کیوں کہ جس علت میں

حکم کے ساتھ کوئی ملائمت یا مناسبت ہی نہ پائی جائے وہ حکم کی علت کہلانے کے قابل ہی نہیں ہے، اس لحاظ سے کہا جائے گا کہ شراب کی حرمت کی علت اسکار ہے جو عقل کے زوال اور صحت کی تباہی کا باعث ہے، وجوب قصاص کی علت حیات انسانی کا تحفظ ہے، اور سرقے میں قطع ید کی علت لوگوں کے اموال کی حفاظت ہے لہٰذا اگر کوئی شخص محض زوجیت سے ثبوت نسب کرے، حالاں کہ عقد نکاح کے بعد شوہر اور بیوی کے درمیان خلوت صحیحہ بھی نہ ہوئی ہو تو ایسی صورت میں ثبوت نسب کے لیے زوجیت کو علت ٹھہرانا غلط ہے۔

۴...... چوتھی شرط یہ ہے کہ وہ علت متعدیہ ہو اور اسی اصل پر مقصور نہ ہو، مثلاً سفر کہ یہ علت متعدیہ نہیں ہے بلکہ اپنی اصل پر مقصور ہے یعنی مسافر کو یہ اجازت دی گئی ہو کہ وہ حالت سفر میں روزہ چھوڑ دے اور بعد میں قضا کرے، لیکن اس کا تعدیہ صلوٰۃ کی طرف نہیں ہو سکتا یعنی سفر کی علت کی وجہ سے اگر کوئی شخص ترک صلوٰۃ کرنا چاہے تو درست نہیں ہے یا وہ احکام جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہیں انکی علت علت متعدیہ نہیں ہے بلکہ وہ اپنی اصل پر مقصور ہیں مثلاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ازواج مطہرات کا عقد ثانی یہ علت غیر متعدیہ مقصورہ علی الاصل ہے اس کا تعدیہ فرع کی طرف درست نہیں دوسرے شخص کی بیوی شوہر کی وفات کے بعد عدت موت گزار کر عقد ثانی کر سکتی ہے، خواہ متوفی کتنا معزز و مکرم کیوں نہ ہو۔

وصفِ مناسب کی اقسام

گزشتہ صفحات میں شرائط علت میں تیسری شرط وصف مناسب کو قرار دیا گیا ہے یعنی یہ کہ علت اور حکم میں مناسبت بھی ہونا ضروری ہے، علمائے اصول نے وصف مناسب کی چار قسمیں بتائی ہیں۔ (۱) المناسب المؤثر (۲) المناسب الملائم (۳) المناسب المرسل (۴) المناسب الملغی۔

المناسب المؤثر

وصف مناسب مؤثر اس وصف کو کہتے ہیں جس کے مطابق شارع نے حکم کو مرتب فرمایا ہو، اور نص اور اجماع سے یہ بات ثابت ہو کہ بعینہ وہی حکم کی علت ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

”وَ يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ ؕ قُلْ هُوَ اَذًى ۙ فَاعْتَزِلُوا النِّسَآءَ فِي الْمَحِيْضِ“[1]

اور لوگ آپ سے حیض کا حکم دریافت کرتے ہیں آپ فرما دیجیے کہ وہ ایک طرح کی گندگی ہے پس تم عورتوں کو حیض کے دوران میں چھوڑے رہو۔

اس سے یہ بات واضح ہے کہ حیض کے دوران میں عورتوں سے الگ رہنا واجب ہے اس لیے کہ یہ گندگی ہے تو ”أذى“ یعنی گندگی ایسی علت ہے جس پر نص دلالت کر رہی ہے اس وصف کو اصطلاح اصول میں وصفِ مناسب مؤثر کہیں گے اور اسے اعلیٰ درجے کی علت کہیں گے۔

المناسب الملائم

وصف مناسب ملائم اس وصف کو کہتے ہیں جو اگرچہ بذات خود نص یا اجماع سے تو نہ ثابت ہو لیکن اس جنس کی علت سے اسی جنس کا حکم ثابت بالنص ہو، مثلاً نابالغ صغیرہ کے نکاح میں ولایت صغر اس کے والد کے لیے یہ حکم نہ تو نص سے ثابت ہے اور نہ اجماع سے، البتہ اسی جنس کی علت سے اسی جنس کا حکم نص سے ثابت ہے وہ ہے نابالغ صغیرہ کے مال کے لیے اس کے والد کی ولایت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صغیرہ کے والد کو صغیرہ کے مال کا ولی بنایا ہے لہٰذا اس پر قیاس کر کے صغیرہ کی تزویج کا ولی بھی اس کے والد ہی کو بنایا جائے گا۔

المناسب المرسل

اسے مصلحت مرسلہ بھی کہتے ہیں اس سے مراد وہ وصف ہے جس کی بنیاد پر شارع نے

---

(۱) البقرۃ: ۲۲۲

کوئی حکم مرتب نہ فرمایا ہو، نہ اس پر کوئی دلیل شرعی قائم کی ہو اور نہ اس کے خلاف کوئی دلیل ہو، لیکن مطلق مصالح کا تقاضا ہو کہ اس کی بنیاد پر تشریع کی جائے، مثلاً صحابہ کرام کا زرعی زمینوں پر خراج لگانا، سکوں کو رواج دینا، قرآن کریم کی تدوین اور اس کی نشر و اشاعت کا انتظام کرنا اور ان جیسے دیگر اقدامات۔

المناسب الملغی

اس وصف کو کہتے ہیں جس کے بارے میں یہ ظاہر کیا جائے کہ مصلحت کے تحت اقدام کیا گیا ہے حالاں کہ وہ اقدام نص قرآن کے خلاف ہو، اس وصف کا کوئی اعتبار نہیں اور اس کا نام مصلحت لغو ہے، مثلاً یہ کہنا کہ بیٹے اور بیٹی کو وراثت میں برابر کا حصہ ملنا چاہیے مصالح کا تقاضا یہی ہے یا مثلاً یحییٰ بن یحییٰ لیثی مالکی (متوفی ۲۳۴ھ) کا کفارہ صوم کے بارے میں ایک بے بنیاد فتویٰ، جب کہ اندلس کے کسی بادشاہ نے عمداً بغیر کسی عذر شرعی کے روزہ توڑ دیا تھا تو فقیہ مذکور نے فتویٰ دیا کہ اس کا کوئی کفارہ سوا اس کے نہیں ہے کہ بادشاہ دو ماہ مسلسل روزے رکھے چاہے اس کی استطاعت ہو یا نہ ہو، اور دلیل یہ دی کہ مصلحت کا یہی تقاضا ہے کیوں کہ کفارے کا مقصد تو یہ ہے کہ گناہ گار کو سزا ملے اور کفارہ ادا کرنے میں اسے کوفت اٹھانی پڑے، اب اگر بادشاہ سے یہ کہا جائے کہ وہ ایک غلام آزاد کردے یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے تو اسے اس کفارے کا ادا کرنے میں کون سی کوفت یا زحمت ہوگی؟ اس طرح کفارے کا مقصد حاصل نہ ہوگا لہٰذا اسے تو صرف دو ماہ مسلسل روزے رکھنے ہوں گے، مفتی نے اپنے فتوے کی بنیاد مصلحت کو بنایا لیکن چوں کہ یہ مصلحت نص سے معارض ہے اس لیے لغو ہے۔ حدیث میں ہے:

وعن أبي هريرة قال: بينما نحن جلوس عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ جاءه رجل فقال: يا رسول الله هلكت: قال: مالك؟ قال: وقعت على امرأتي وأنا صائم. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هل تجد

رقبة تعتقها؟ قال: لا، قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال: لا، قال: هل تجد إطعام ستين مسكينا؟ قال: لا، قال: اجلس ومكث النبي صلى الله عليه وسلم فبينا نحن على ذلك أتى النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيه تمر والعرق المكتل الضخم قال: أين السائل؟ قال: أنا، قال: خذ هذا فتصدق به، فقال الرجل: أعلى أفقر مني يا رسول الله؟ فوالله ما بين لابتيها يريد الحرتين أهل بيت أفقر من أهل بيتي، فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت أنيابه ثم قال: أطعمه أهلك.[1]

حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ ایک دن ہم لوگ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر تھے کہ اتنے میں ایک شخص نے آکر عرض کیا یارسول اللہ! میں تو تباہ ہو گیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا کہ کیا ہوا؟ اس نے عرض کیا روزے کی حالت میں میں نے اپنی بیوی سے مباشرت کر لی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا تیرے پاس آزاد کرنے کو غلام ہے؟ اس نے کہا: نہیں، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا: کیا تو مسلسل دو ماہ تو روزے رکھ سکتا ہے؟ اس نے عرض کیا: نہیں، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے دریافت فرمایا کہ کیا تیرے پاس ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کی گنجائش ہے؟ اس نے عرض کیا نہیں، تب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے فرمایا بیٹھ جا۔۔۔۔۔(آخر حدیث تک)

اس روایت سے ثابت ہوا کہ عمداً روزہ توڑ دینے کی صورت میں یا تو غلام آزاد کرنا ہوگا یا ساٹھ روزے مسلسل رکھنے ہوں گے یا پھر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا ہوگا یہ حکم امیر غریب اور بادشاہ وفقیر سب کے لیے ہے، لہٰذا نص کی موجودگی میں مفتی کو یہ حق نہیں تھا کہ وہ کسی مصلحت کا سہارا لے کر بادشاہ کو دو ماہ مسلسل روزے رکھنے پر ہر حالت میں مجبور کرے۔

---

(۱) صحیح ابن حبان: کتاب الصوم، باب الکفارۃ، ج۸، ص ۲۹۸، رقم الحدیث: ۳۵۲۹

قیاس کی اقسام

قیاس کی دو قسمیں ہیں:

۱...قیاس العکس۔ ۲...قیاس الطرد۔

قیاس العکس سے مراد افتراق فی العلۃ کی وجہ سے کسی حکم معلوم کا اس کے غیر میں اس کے نقیض کو معلوم کرنا ہے۔

قیاس الطرد یہ اشتراک فی العلۃ کی وجہ سے حکم معلوم کو غیر معلوم الحکم میں جاری کرنے کو کہتے ہیں یہاں زیر بحث قسم، قسم ثانی ہے کیوں کہ بقول علامہ ابن قیم رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۱ھ) استدلال کا مدار تسویہ بین المتماثلین ہے، اگر کسی ذریعے سے بھی تفرقہ بین المتماثلین ثابت ہو جائے تو استدلال باطل ہو جائے گا۔ (۱)

قیاس ظنی ہے یا یقینی

قیاس شرعی باعتبار نفس الامر کے مفید ظن ہے مفید یقین نہیں ہوسکتا، یہ مسلک ان اہل مناطق کا ہے جو قیاس کو تماثل بین الاصل والفرع کی بنیاد پر حجت قرار دیتے ہیں، تاہم یہ فیصلہ مطلق نہیں ہے بلکہ بعض اوقات قیاس قطعیت کا بھی فائدہ دیتا ہے بشرطیکہ مجتہدین کی اکثریت اصل کا حکم فرع میں نافذ کرنے پر متفق ہو جائے، البتہ قیاس امور تعبدیہ میں کارآمد نہ ہوگا، مثلاً نماز کی رکعتوں کی تعداد یا اوقات صلوٰۃ یا مقدار زکوٰۃ وغیرہ وغیرہ۔

امور دنیویہ میں قیاس کا اجراء کیا جاسکتا ہے، حدود و کفارات اور مقدرات کے معاملے میں اجرائے قیاس کے سلسلے میں اختلاف ہے شافعیہ اور حنابلہ اس کے اجراء کے قائل ہیں جب کہ احناف کے نزدیک مذکورہ بالا اشیاء میں قیاس درست نہیں ہے۔

قیاس اور دلالت النص میں فرق

قیاس کی طرح دلالۃ النص کی بنیاد پر بھی حکم منصوص غیر منصوص کی طرف متعدی

(۱) اعلام الموقعین القول فی القیاس، ج۱، ص: ۱۰۱

تا ہے لیکن دونوں میں فرق ہے۔

قیاس میں تو پہلے استخراج مناط ہوتا ہے پھر تحقیق اور پھر اظہار حکم، دلالۃ النص میں ان اصل کی ضرورت ہی نہیں ہوتی صرف حکم منصوص کے مفہوم کو لغت کے ذریعے متعین کرتے ہیں اور اصل کا حکم فرع میں جاری کر دیتے ہیں۔ مثلاً: والدین کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

''فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ وَّ لَا تَنْهَرْهُمَا وَ قُلْ لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيْمًا۝''

(جب والدین تیرے سامنے بڑھاپے کو پہنچ جائیں تو) ان کو اف بھی نہ کہنا اور نہ ان کو جھڑکنا اور ان سے ادب کے ساتھ بات چیت کرنا۔

اس حکم کی علت ایذاء ہے یعنی تم ان سے کوئی بھی ایسی بات نہ کہنا یا کوئی بھی برتاؤ نہ کرنا جس سے بڑھاپے میں تمہارے والدین کو ایذا ہو، ایذا کا یہ تصور ''فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ'' کا مفہوم ہے لہٰذا اس مقام پر کسی تخریج مناط، اجتہاد اور قیاس کی ضرورت نہیں ہے، اصل نص کا حکم خود بخود تمام فروع میں جاری ہو جائے گا یعنی ہر وہ عمل جس سے بوڑھے والدین کو ایذا ہو مثلاً گالی دینا، عقوق الوالدین ان کی جائز و معقول خواہشات کو حقارت سے رد کر دینا (جس سے ایذا کا امکان ہو) ''فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ'' کی نہی میں داخل ہے۔

قیاس اور استحسان میں فرق

اگر مسئلہ ایسا ہو کہ سطحی نظر سے اس کی معقولیت سمجھ میں آ جائے اور علت حکم کی طرف بآسانی ذہن منتقل ہو جائے تو اسے مطلق قیاس یا قیاس جلی کہتے ہیں، اگر مسئلہ کی علت معلوم کرنے میں گہرائی کی ضرورت پڑے تو اسے قیاس خفی کہا جاتا، اسی قیاس خفی کا نام استحسان ہے اور عام طور پر کتب فقہ میں استحسان اسی معنی میں بولا جاتا ہے، اور اکثر دلیل کی قوت کی بناء پر استحسان کو ترجیح ہوتی ہے، اسی بنا پر صاحب ''معجم لغة الفقهاء'' نے استحسان کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

الاستحسان : ترك القياس تحقيقا لمقصد الشارع : العدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر لوجه أقوى يقتضى هذا العدول.[۱]

استحسان کی تعریف شارع کی منشاء کے بروئے کار لانے کے لیے قیاس کو چھوڑ دینا کسی ایسی مضبوط تر دلیل کی بناء پر (جو عدول کی متقاضی ہو) مسئلہ کو اپنے مشابہ مسائل کے احکام سے عدول کر کے دوسرے حکم کو اختیار کر لینا۔

اس تعریف سے معلوم ہوا کہ استحسان کی طرف عدول قوت دلیل کی بناء پر ہے، لہٰذا اگر کسی جگہ استحسان کی طرف قوتِ دلیل نہ ہو اور قیاس قوتِ دلیل کی دولت سے مالا مال ہو تو پھر استحسان کو ترجیح نہیں ہوتی۔

مسالك العلة

مسالک العلۃ کی تعریف امام ابوزہرہ رحمہ اللہ نے ان الفاظ میں کی ہے:

هى الطرق التى يعرف بها ما اعتبره الشارع علة ومالم يعتبره علة.[۲]

مسالک علت ان طریقوں کو کہتے ہیں جن کے ذریعے یہ پتا چلایا جاتا ہے کہ (کسی حکم کے لیے) شارع نے کس چیز کو علت قرار دیا ہے اور کس کو نہیں۔

مشہور مسالک تین ہیں

۱.....نص:

یعنی قرآن وسنت کی نص اس بات پر دلالت کرے کہ وہی وصف نص کی علت ہے۔ اس علت کو علت منصوص علیہا کہتے ہیں، اس کی دو قسمیں ہیں ایک قسم تو وہ ہے جس میں صراحتاً یہ بات مذکور ہو کہ فلاں حکم فلاں وجہ سے دیا گیا، جیسا کہ قرآن کریم میں ہے:

"رُسُلًا مُّبَشِّرِيْنَ وَ مُنْذِرِيْنَ لِئَلَّا يَكُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَ كَانَ اللهُ عَزِيْزًا حَكِيْمًا۝"[۳]

(۱) معجم لغة الفقهاء: حرف الهمزة، ص: ۵۹

(۲) أصول الفقه لأبى زهرة: مسالك العلة، ص: ۲۴۳ (۳) النساء: ۱۶۵

(ہم نے بھیجا) پیغمبروں کو خوشخبری سنانے والے اور ڈرانے والے (بنا کر) تاکہ لوگوں کو پیغمبروں کے (آنے کے بعد) اللہ کے سامنے عذر باقی نہ رہ جائے۔

یا جیسا کہ ابوداود کی روایت میں ہے:

قالوا: یا رسول اللہ نهیت عن إمساك لحوم الضحایا بعد ثلاث؟ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم: إنما نهیتکم من أجل الدافة التي دَفَّتْ علیکم فکلوا وتصدقوا وادخروا۔[1]

صحابہ کرام نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! آپ نے ہمیں قربانی کے گوشت کو تین دنوں سے زیادہ رکھنے سے منع فرمایا تھا؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا یہ میں نے تمہیں ان دیہاتوں کے قافلوں کی وجہ سے منع کیا تھا (جو اس سنت مدینے میں عید منانے چلے آئے تھے) اب تمہیں اختیار ہے جتنا چاہو کھاؤ، چاہو تو اس میں سے صدقہ کر دیا (آئندہ استعمال کرنے کے لیے) رکھ چھوڑ دو۔

مذکورہ بالا دونوں مثالوں میں صراحتاً بتلایا گیا کہ فلاں حکم فلاں علت کی وجہ سے تھا۔

دوسری قسم وہ ہے جس میں صراحتاً بیان علت تو نہ ہو لیکن حروف تعلیل میں سے کوئی حرف استعمال کیا گیا ہو، مثلاً ارشاد ربانی ہے:

"وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ"[2]

اور میں نے نہیں پیدا کیا جنات اور انسانوں کو مگر اس لیے کہ وہ میری عبادت کریں۔

آیت میں لام حرف تعلیل ہے۔

"كَيْ لَا يَكُوْنَ دُوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ"[3]

تاکہ وہ مال تمہارے تو انگروں ہی کے قبضے میں نہ آ جائے۔

اس آیت میں حرف "كَيْ" کے ذریعے علت کو بیان کیا ہے۔

(۱) سنن أبی داود: کتاب الضحایا، باب فی حبس لحوم الأضاحی، ج۳، ص: ۹۹، رقم الحدیث: ۲۸۱۲

(۲) الذاریات: ۵۶ (۳) الحشر: ۷

۲......اجماع

اگر کسی دور کے مجتہدین کسی وصف کے بارے میں متفق ہو جائیں کہ وہ کسی حکم شرعی کی علت ہے تو اس پر اجماع منعقد ہو جائے گا، مثلاً ایک دور میں علمائے امت نے اس بات پر اجماع کیا کہ صغیرہ کے مال کا ولی اس کا باپ صغیرہ کے صغرسنی کی وجہ سے ہوتا ہے، گویا مجتہدین نے بالا اجماع صغیرہ کے نفس پر اس کے والد کو ولایت حاصل ہوتی ہے پھر اسی پر صغیرہ کے دادا کو قیاس کیا ہے اور اسے بھی صغیرہ کے مال اور نفس پر ولایت دی گئی ہے۔

۳......اجتہاد فقہی

یعنی مجتہد اس بات کو معلوم کرنے کی کوشش کرے کہ اوقات مختلفہ میں کونسا وصف حکم کے مناسب ہو سکتا ہے، مثلاً اس شخص کا واقعہ گزر چکا ہے جس نے رمضان کے مہینے میں روزے کی حالت میں اپنی بیوی سے مقاربت کر لی تھی، اور پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ یارسول اللہ! میں تو تباہ ہو گیا (الیٰ آخر الحدیث) اس کے لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین میں سے ایک بات تجویز فرمائی تھی (۱) عتق رقبہ (۲) ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا (۳) ساٹھ روزے مسلسل رکھنا۔[۱]

اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ نص معلل ہے لیکن مجتہد کو دریافت کرنا چاہیے کہ اس حکم کی علت کیا ہے، آیا علت رمضان میں دن کے وقت اپنی بیوی سے مقاربت ہے؟ یا مجرد افطار ہے؟ بیوی سے مقاربت حرام تو نہیں ہے کہ اس کے لیے اتنی بڑی عقوبت تجویز کی جائے؟ کافی غور و خوض کے بعد جو علت سمجھ میں آئے گی وہ ہے حرمت رمضان کی عمداً پامالی اس سے تفریع کی جائے گی کہ اگر عمداً کوئی شخص رمضان کے روزے کی حرمت کو کھانا کھا کر یا مباشرت کر کے عذر شرعی کے بغیر پامال کرے تو وہ مذکورہ بالا تین عقوبتوں میں سے کسی ایک کا مستوجب ہوگا، اصولیین کی اصطلاح میں اس عمل کو تنقیح المناط کہتے ہیں۔

---

(۱) صحیح ابن حبان: کتاب الصوم، باب الکفارۃ، ج۸، ص:۲۹۸، رقم الحدیث: ۳۵۲۹

قیاس ونصوص کے مابین معارضہ

بعض اوقات قیاس نصوص سے معارض ہو جاتا ہے، اس کی بابت فقہاء کے تین اقوال ہیں:

۱...... امام شافعی، امام احمد، امام ابوحنیفہ رحمہم اللہ کے ایک قول میں ہے کہ اگر نص مل جائے تو قیاس پر عمل نہیں کیا جائے گا، خواہ نص سند کے اعتبار سے ظنی ہو یا دلالۃً اس سے کوئی بات مفہوم ہو رہی ہو۔

۲...... دوسرا قول یہ ہے کہ ادلہ ظنیہ کا تو قیاس معارضہ کر سکتا ہے لیکن ادلہ قطعیہ کا نہیں اگر بالفرض قیاس کسی دلیل قطعی کا معارض ہو جائے تو وہ فاسد ہے۔

۳...... تیسرا قول یہ ہے کہ قیاسِ صحیح تو نص شرعی کا معارض ہو ہی نہیں سکتا خواہ وہ نص قرآن ہو یا سنت، یہ رائے علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ اور ان کے شاگرد علامہ ابن قیم رحمہ اللہ کی ہے، ان کے نزدیک قیاس کا نص کے معارض ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ قیاس فاسد ہے۔

قیاس اور خبر واحد

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ قیاس اور خبر واحد کے درمیان تعارض کی صورت میں خبر واحد ہی کو ترجیح دینے کے قائل ہیں، مثلاً امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قیاس کا تو تقاضا یہ تھا کہ دوران صلوٰۃ اگر مصلّی قہقہے کے ساتھ ہنس پڑے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے، لیکن ایک خبر واحد سے ثابت ہے کہ نماز کے ساتھ ساتھ مصلی کا وضو بھی ٹوٹ جائے گا، ہم نے ایسی صورت میں قیاس کو ترک کر دیا اور خبر واحد کی بنیاد پر فتویٰ دیا کہ مصلی کی نماز اور وضو دونوں باطل ہو جائیں گے، ارشادِ نبوی کو لیا جائے گا، اور قیاس کو ترک کیا جائے گا:

لأن القياس لا يصلح معارضا للخبر الواحد عندنا، ولهذا أخذنا بالخبر الواحد الموجب للوضوء عند القهقهة في الصلاة وتركنا القياس به،

وأبو حنيفة أخذ بخبر الواحد في الوضوء بنبيذ التمر وترك القياس به.(۱)

خبر واحد تو بڑی چیز ہے، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا تو مسلک یہاں تک ہے کہ اگر کسی صحابی کا فتویٰ قیاس کے برخلاف ہو تو صحابی کے فتوے پر عمل کیا جائے اور قیاس کو چھوڑ دیا جائے، مثلاً ایک مرتبہ امام صاحب سے استفتا، کیا گیا کہ آیا غلام کے لیے یہ جائز ہے کہ جنگ کے دوران کسی حربی کو امان دے؟ تو امام صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جائز نہیں کیوں کہ اس طرح تو ایک حربی غلام بن کر اسلام قبول کرلے گا اور اپنی قوم کے سارے کافر حربیوں کو امان دے سکے گا، لیکن جب امام صاحب رحمہ اللہ کے سامنے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ فتویٰ پیش کیا گیا کہ انہوں نے غلام کی امان کو تسلیم کیا جب کہ ایک غلام اپنے سردار کے ساتھ نکلا اور اس نے قلعے کے محصور تمام حربیوں کو امان دے دی تھی، تو حضرت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اپنے فتوے سے رجوع کرلیا اور حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے فتوے کو تسلیم کرلیا۔

خبر واحد قیاس سے مقدم ہے

محدثین اور فقہاء رحمہ اللہ دونوں کی اصطلاح میں خبر واحد اس روایت کو کہتے ہیں جس کے نقل کرنے والے صحابہ، تابعین، تبع تابعین کے دور میں حد تواتر کو نہ پہنچے ہوں۔ معتزلہ کے امام جبائی دینی امور میں خبر واحد کو حجت تسلیم نہیں کرتے تھے، لیکن معتزلہ وہ یونان زدہ اور آزاد خیال فرقہ تھا جس کو عقلیت کا مالیخولیا ہوگیا تھا ان کی یہ بات قابل توجہ بھی نہیں سمجھی گئی، ثقہ اور عادل راوی کی روایت کو نہ ماننا بے عقلی کی انتہا ہے۔

امام احمد بن حنبل اور امام داود ظاہری رحمہما اللہ کے نزدیک خبر واحد صحیح الاسناد حجت قطعیہ ہے لیکن اس کی قطعیت خبر متواتر کی قطعیت سے نسبتاً کم ہے، اور جمہور اہل سنت والجماعت کی رائے یہ ہے کہ خبر واحد صحیح الاسناد واجب الاطاعت حجت اور ماخذ قانون ہے

(۱) أصول السرخسي: فصل في بيان حكم العام إذا خصص منه شيء، ج۱، ص:۱۴۴

یعنی اس سے حاصل شدہ علم ظنی ہوتا ہے قطعی نہیں ہوتا، اس ظنیت کی وجہ راویوں کی قلت ہے ورنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول وعمل تو قطعی حجت ہے، البتہ اگر خبر واحد کے مفہوم یا قدر مشترک مختلف اسانید سے منقول ہو اگرچہ مخصوص الفاظ کے راوی تھوڑے ہوں یا اسلاف نے اسے قبول کرلیا ہو (تلقی بالقبول) یا امت کا تعامل اس کے مطابق ہو تو پھر خبر واحد بھی حجت قطعیہ بن جاتی ہے۔

مگر خبر واحد کا درجہ قیاس سے بالا جماع مقدم ہے، خبر واحد کی موجودگی میں نہ قیاس کرنا جائز ہے اور نہ ایسے قیاس پر عمل کرنا جائز ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ (متوفی ۱۸۹ھ) کے شاگرد عیسیٰ بن ابان رحمہ اللہ (متوفی ۲۲۱ھ) کی جانب یہ رائے منسوب ہے کہ خبر واحد کا راوی اگر فقاہت میں معروف نہ ہو اور اس کی نقل کردہ روایت قیاس شرعی (جو دوسری نصوص سے ماخوذ ہو) سے مخالف ہو اور دونوں کے درمیان مطابقت وموافقت کے تمام راستے مسدود ہو جائیں تو پھر اس روایت کو راوی کی غلط فہمی پر محمول کرکے قیاس شرعی پر عمل کیا جائے گا لیکن یہ نہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور اس کے شاگردوں کا مسلک ہے اور نہ حنفیہ کا مفتی بہ مسلک ہے:

وهذا جواب لم يقل به أبو حنيفة رحمه الله ولا أحد من أصحابه المعروفين.[1]

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ حدیث صحیح کو مطلقاً قیاس سے مقدم سمجھتے ہیں خواہ خبر واحد ہو یا خبر متواتر، خواہ خبر واحد کا راوی فقاہت میں معروف ہو یا معروف نہ ہو، بلکہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ تو حدیثِ مرسل کو بھی قیاس پر ترجیح دیتے ہیں، حدیث مرسل سے مراد یہ ہے کہ کوئی ثقہ، عادل اور مضبوط حافظے والا تابعی صحابی کا نام لیے بغیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث نقل کرے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تو اتنے محتاط تھے کہ کسی صحابی کے صحیح الاسناد قول کو بھی اپنے قیاس اور اجتہاد پر ترجیح دیتے اس لیے کہ غیر صحابی کے اجتہاد میں صحابی کے

(۱) تکملة فتح الملهم: كتاب البيوع، باب حكم بيع المصرّاة، ج۱، ص ۳۲۹

اجتہاد کے مقابلے میں غلطی کا امکان زیادہ ہوتا ہے۔

علامہ عبدالعزیز بخاری رحمہ اللہ (متوفی ۷۳۰ھ) فرماتے ہیں کہ یہ عیسیٰ بن ابان کا قول ہمارے مشائخ حنفیہ سے منقول نہیں ہے، بلکہ ان سے تو یہ قول منقول ہے کہ خبر واحد کو قیاس پر مقدم کیا جائے گا، سلف میں سے کسی سے بھی فقاہت راوی کی شرط منقول نہیں ہے۔ پس یہ قول نو ایجاد ہے:

واعلم أن ما ذكرنا من اشتراط فقه الراوي لتقديم خبره على القياس مذهب عيسى بن أبان--- ولم ينقل هذا القول عن أصحابنا أيضا بل المنقول عنهم أن خبر الواحد مقدم على القياس--- ولم ينقل عن أحد من السلف اشتراط الفقه في الراوي فثبت أن هذا القول مستحدث.(۱)

مزید اس موضوع پر تفصیل کے لیے دیکھیے:

كشف الأسرار : باب خبر الواحد، الراوي المعروف، ج۲، ص: ۳۸۳/ إعلاء السنن : كتاب البيوع، تتمة باب بيع المصراة، ج۱۴، ص: ۸۵ تا ۸۹ / تكملة فتح الملهم : كتاب البيوع، باب حكم بيع المصراة ج۷، ص: ۳۲۹

احناف کے ہاں ضعیف حدیث قیاس پر مقدم ہے

سلطان المحدثین ملا علی قاری رحمہ اللہ (متوفی ۱۰۱۴ھ) فرماتے ہیں:

إن مذهبهم القوي تقديم الحديث الضعيف على القياس.(۲)

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۱ھ) فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اصحاب کا اس بات پر اجماع ہے کہ ضعیف حدیث پر عمل کرنا قیاس کرنے سے اولیٰ اور بہتر ہے:

(۱) كشف الأسرار: باب خبر الواحد، الراوي المعروف، ج۲، ص: ۳۸۲، ۳۸۳

(۲) مرقاة المفاتيح: مقدمة المؤلف، ج۱، ص ۴۲

وأصحاب أبي حنيفة رحمه الله مجمعون على أن مذهب أبي حنيفة أن ضعيف الحديث عنده أولى من القياس والرأى وعلى ذلك بنى مذهبه كما قدم حديث القهقهة مع ضعفه على القياس والرأى.(۱)

علامہ ابن حزم رحمہ اللہ (متوفی ۴۵۶ھ) فرماتے ہیں کہ تمام حنفیوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ ضعیف حدیث پر عمل کرنا قیاس کرنے سے اولیٰ ہے:

قال ابن حزم جميع الحنفية مجموعون على أن مذهب أبي حنيفة رحمه الله أن ضعيف الحديث أولىٰ من الرأى.(۲)

علامہ نواب صدیق حسن خان رحمہ اللہ (متوفی ۱۳۰۷ھ) فرماتے ہیں کہ:

وذكر ابن حزم رحمه الله الاجماع على أن مذهب أبي حنيفة ان ضعيف الحديث أولى عنده من الرأى والقياس.(۳)

احناف کے ہاں اگر صحیح حدیث موجود ہو اور حنفی مذہب بظاہر اس حدیث کے خلاف ہو تو مقلد کو چاہیے کہ صحیح حدیث پر عمل کرے، اور یہی اس کا مذہب ہوگا، کیوں کہ امام صاحب رحمہ اللہ کا قول ہے جب صحیح حدیث موجود ہو تو وہی میرا مذہب ہے۔ چنانچہ علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۵۲ھ) فرماتے ہیں:

إذا صح الحديث وكان على خلاف المذهب عمل بالحديث، ويكون ذلك مذهبه ولا يخرج مقلده عن كونه حنفيا بالعمل به، فقد صح عنه أنه قال: إذا صح الحديث فهو مذهبي.(۴)

علامہ عبدالوہاب شعرانی رحمہ اللہ (متوفی ۹۷۳ھ) امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے

---

(۱) إعلام الموقعين: فصل: الرأى على ثلاثة أنواع ج۱، ص ۵۳

(۲) قواعد في علوم الحديث: الفصل الثالث في حكم العمل بالضعيف وشرائطه، ص ۹۵، ۹۶

(۳) دليل الطالب: ص: ۸۸۷ بحوالہ مقام ابی حنیفہ: ص: ۱۹۷

(۴) رد المحتار على الدر المختار: مقدمة، ج۱، ص: ۶۸

نقل کرتے ہیں کہ اللہ کی قسم! یہ بات ہم پر افتراء ہے کہ ہم قیاس کو نص پر مقدم کرتے ہیں بھلا نص کے ہوتے ہوئے بھی قیاس کی کوئی ضرورت ہے؟

كذب والله إفترى علينا من يقول إننا نقدم القياس على النص وهل يحتاج بعد النص إلى القياس.[۱]

قیاس کا قانونی مقام

مستنبط علت کی بناء پر جو قیاس کیا گیا ہو اس کا حکم ظنی ہوگا اس لیے کہ علت مجتہد کی رائے پر مبنی ہوتی ہے نص پر مبنی نہیں ہوتی، اور ظاہر ہے کہ نص اور رائے دونوں کا قانونی مقام یکساں نہیں ہوسکتا یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک حدود وقصاص میں قیاس حجت نہیں ہے اس لیے کہ ان کے لیے دلائل قطعیہ کی ضرورت ہوتی ہے اور شبہات سے حدود ساقط ہو جاتے ہیں، البتہ تعزیرات میں قیاس پر عمل پایا جاسکتا ہے اس لیے کہ ان میں ظنی ثبوت بھی کافی ہے اور یہ شبہات سے ساقط نہیں ہوتیں، اہل سنت والجماعت کا اس پر اجماع ہے۔ قیاس کا مقام کتاب اللہ، سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اجماع امت سے مؤخر ہے، ان تین ماخذ کے ہوتے ہوئے قیاس جائز نہیں ہے۔

قرآن وسنت کے صریح احکام میں فقہاء اور مجتہدین اور امراء وحکام وفلاسفہ کے قیاسات واجتہادات اور آراء وخیالات کی پیروی کرنا ان کو ارباب من دون اللہ بنانا ہے اور شرک فی الحکم ہے۔ مثلاً:

"يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللهِ وَ رَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللهَ ۚ إِنَّ اللهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۝"[۲]

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ (متوفی ۶۸ ھ) فرماتے ہیں:

---

(۱) الميزان الكبرى: الفصل الأول بشهادة الأئمة له بغزارة العلم، ج ۱ ص: ۶۳

(۲) الحجرات: ۱

لا تقولوا خلاف الکتاب والسنة[۱]

قرآن وسنت کے خلاف بات مت کرو

حضرت مجاہد رحمہ اللہ (متوفی ۱۰۴ھ) فرماتے ہیں:

لا تفتاتوا علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم[۲]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف فتوی نہ دیا کرو۔

قرآن کریم میں ہے:

"وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّ لَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهٗۤ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ ؕ وَ مَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًا مُّبِيْنًا ؕ"[۳]

یہ آیت تمام معاملات کو شامل ہے اور اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کے مقابلے میں نہ کسی کو سوچنے کا حق ہے اور نہ کسی کی رائے مانی جاسکتی ہے۔

قیاس بہر حال قرآن وسنت اور اجماع کے بعد آتا ہے اسے ان چیزوں پر ترجیح نہیں دی جاسکتی۔

حدود وتعزیرات اور قیاس

حدود ان عقوبات کو کہتے ہیں جن کی مقدار اللہ تعالیٰ یا شارع علیہ السلام نے مقرر فرمادی ہیں، اب ان میں کسی کمی بیشی کی گنجائش نہیں ہے مثلاً حد زنا، سرقہ اور حد قذف وغیرہ۔ تعزیر ان عقوبات کو کہتے ہیں جن کی مقدار شارع علیہ السلام نے مقرر نہیں فرمائی ہیں بلکہ انہیں حاکم کی صواب دید پر چھوڑ دیا گیا ہے، تمام فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ تعزیرات قیاس سے ثابت ہوتی ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ جرائم تعزیرات خود قیاس سے

(۱) تفسیر ابن کثیر: سورۃ الحجرات آیت نمبر ۱ کے تحت، ج ۷ ص ۳۶۰

(۲) تفسیر ابن کثیر: سورۃ الحجرات آیت نمبر ۱ کے تحت، ج ۷ ص ۳۶۰

(۳) الاحزاب: ۳٦

ثابت ہوتے ہیں تو پھر ان کی عقوبتیں بھی قیاس ہی سے ثابت ہوں گی۔

اس بات میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ حدود میں قیاس کرنا درست ہے یا نہیں؟ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حدود میں بھی قیاس کرنا درست ہے، مثلاً وہ لواطت کو زنا پر قیاس کر کے لواطت کے لیے بھی وہی حد تجویز کرتے ہیں جو زنا کی ہے، اسی طرح انہوں نے قتل عمد کو قتل خطا پر قیاس کر کے اس کے لیے بھی کفارہ ثابت کیا ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ قیاس بھی ادلہ شرعیہ میں سے ہے تو جس طرح حدود کتاب وسنت سے ثابت ہوتی ہیں قیاس سے کیوں نہیں ثابت ہوں گی؟ البتہ اگر کوئی مانع پیش آجائے تو دوسری بات ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حدود میں قیاس کرنا درست نہیں ہے، لہٰذا گالی گلوچ یا طعن وتشنیع کو قذف پر یا شذوذ جنسی از قسم لواطت، جلق اور ہم جنسی کو زنا پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، البتہ ان کے لیے تعزیر ہو سکتی ہے امام صاحب کے دلائل درج ذیل ہیں۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ حدود عقوبت مقررہ شرعیہ ہیں اس لیے قیاس کو اس میں داخل نہیں کیا جا سکتا، مثلاً حد قذف میں اسی (۸۰) کوڑے رکھے گئے ہیں اسے کوئی حاکم نہ تو ستر کوڑے کر سکتا ہے اور نہ پچاسی کوڑے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ قیاس کی اساس علت پر ہوتی ہے اور اوصاف ثابتہ میں سے کسی وصف کو علت قرار دینا بذریعہ ظن ہی ہو سکتا ہے اور ظن میں شبہ ہوتا ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے:

ادرء وا الحدود عن المسلمین مااستطعتم.[1]

جہاں تک تم سے ہو سکے مسلمانوں سے حدود کو دفع کیا کرو۔

لہٰذا قیاس کے ذریعے سے تو کوئی حد ثابت ہی نہیں ہو سکتی۔

---

(۱) سنن الترمذی: أبواب الحدود، باب ما جاء فی درء الحدود، ج۴ ص:۳۳ رقم الحدیث: ۱۴۲۴

تیسری دلیل یہ ہے کہ حدود حقوق اللہ میں سے ہیں، اور قیاس استنباط بالرائے کو کہتے ہیں۔ استنباط بالرائے کے تحت تو وہ چیزیں آ ہی نہیں سکتیں جو حقوق اللہ میں سے ہیں۔ درست یہی ہے کہ حدود میں قیاس کو داخل نہ کیا جائے البتہ تعزیرات میں جرائم کی تعیین اور پھر عقوبات کی تشخیص میں قیاس کو کام میں لایا جائے۔

قیاس کی استحسان پر ترجیح کی بیس مثالیں

۱.....سجدہ تلاوت کی رکوع کے ذریعہ ادائیگی

نماز کے دوران اگر کوئی شخص سجدہ تلاوت کی جگہ رکوع کر لے تو قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ سجدہ تلاوت رکوع سے بھی ادا ہو جائے گا کیوں کہ رکوع بھی سجدہ کی طرح تعظیم پر دال ہے اور "وَخَرَّ رَاكِعًا" کی نص سے بھی رکوع اور سجدہ کا حکم ایک ہونا معلوم ہوتا ہے، قیاس کے اس حکم میں ایک ظاہری فساد یہ پایا جاتا ہے کہ اس میں حقیقت یعنی سجدہ پر عمل ممکن ہونے کے باوجود مجاز یعنی رکوع سے سجدہ تلاوت کی صحت کا حکم دیا گیا ہے، اس کے برخلاف استحسان کی نظر میں سجدۂ تلاوت رکوع سے ادا نہ ہونا چاہیے اس لیے کہ یہ امر شارع کے خلاف ہے، تو جس طرح نماز کا رکن سجدہ رکوع کے ذریعہ ادا نہیں ہوتا اسی طرح سجدہ تلاوت بھی رکوع سے درست نہ ہوگا، استحسان کی یہ دلیل بالکل ظاہر ہے مگر اس میں ایک اندرونی نقص یہ پایا جا رہا ہے کہ اس میں سجدہ تلاوت کے اصل مقصد یعنی اظہار تعظیم (جس کا تحقق رکوع اور سجدہ دونوں صورتوں میں ہوتا ہے) سے صرف نظر کر لیا گیا ہے:

وجه القياس أن المقصود من السجود تعظيم الله تعالى أما اقتداء بمن عظمه وهم أولياؤه تعالى أومخالفة لمن استكبر وهم أعداؤه تعالى وذلك يحصل بالركوع كما يحصل بالسجود فهما في التعظيم جنس واحد.

قوله (والاستحسان عدمه) أى عدم تأديتها في ضمنه لأن الواجب هو التعظيم بصفة مخصوصة فلا يقوم غيره مقامه.

قوله (والقياس هنا) أى في هذه المسئلة مقدم على الاستحسان وبالقياس نأخذ وإن كان الأصل هو العمل بالاستحسان.[1]

كسجدة التلاوة تؤدى بالركوع قياما؛ لأنه تعالى جعل الركوع مقاما لسجدة في قوله "خَرَّ رَاكِعًا" استحسانا، لأن الشرع أمر بالسجود فلا تؤدى بالركوع كسجود الصلاة فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وهي أن السجود غير مقصود هنا وإنما الغرض ما يصلح تواضعا مخالفة للمتكبرين.[2]

۲...... مسلم فیہ کی مقدار کے بارے میں

اگر رب السلم اور مسلم الیہ کے درمیان مسلم فیہ کپڑے کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ دونوں کو منکر قرار دیکر ہر ایک سے قسم لی جائے، اس لیے کہ یہ اختلاف عقد کے نتیجہ میں ملنے والے استحقاق کی مقدار کے بارے میں ہو رہا ہے اور ہر ایک دوسرے کے خلاف استحقاقِ ثمن یا استحقاقِ مبیع کا دعویٰ کر رہا ہے، اور دوسرے کے دعویٰ کا انکار کر رہا ہے۔

مگر استحسان کا تقاضہ یہ ہے کہ کپڑے میں گزوں کی مقدار کو فقہاء نے چوں کہ وصف کے درجہ میں رکھا ہے جس کے مقابلہ میں قیمت کا کوئی حصہ نہیں ہوتا، لہٰذا مسلم فیہ کپڑے میں گزوں کے اختلاف کی صورت میں مدعی رب السلم ہوگا کہ اس صفت کا کپڑا عقد میں

---

(۱) حاشية الطحطاوى على مراقي الفلاح: كتاب الصلوٰة، باب سجود التلاوة، ص: ۴۸۸

(۲) التلويح على التوضيح لمتن التنقيح: الركن الرابع القياس، فصل: القياس جلى وخفى، ج۲، ص: ۱۶۵

ہوا تھا، اور صرف مسلم الیہ منکر ہو گا وہ رب السلم پر کچھ دعویٰ نہیں کریگا کہ رب السلم کو بھی منکر قرار دیں، اس مسئلہ میں قیاس قوی ہے بایں کہ بیع سلم میں اوصاف بھی اصل کے درجہ میں آجاتے ہیں اس لیے کہ اس میں اوصاف کو اصل مان کر مسلم الیہ کو ایک خاص مقدار کا مدعی مان لیا جائے گا، اسی قوت کی بناء پر مسئلہ میں قیاسی حکم کو ترجیح دی گئی ہے:

ومنها ما إذا وقع الاختلاف بين المسلم إليه وبين رب السلم في ذرعان المسلم فيه في القياس يتخالفان وبه نأخذ، وفي الاستحسان القول قول المسلم إليه، وجه الاستحسان أن المسلم فيه مبيع فالاختلاف في ذرعانه لا يكون اختلافا في أصله بل في صفته من حيث الطول والسعة، وذلك لا يوجب التخالف كالاختلاف في ذرعانه الثوب المبيع بعينه. وجه القياس أنهما اختلفا في المستحق بعقد السلم، وذلك يوجب التخالف ثم أثر القياس مستتر، ولكنه قوي من حيث إن عقد السلم إنما يعقد بالأوصاف المذكورة لا بالإشارة إلى المعين، وكان الموصوف بأنه خمس في سبع غير الموصوف بأنه أربع في ست فبهذا يتبين أن الاختلاف هاهنا في أصل المستحق بالعقد، وذلك يوجب التخالف فلذلك أخذنا بالقياس.[1]

۳...... سجدہ کی آیت کا دو رکعتوں میں تکرار

اگر کوئی شخص نماز کی دو رکعتوں میں سجدہ کی آیت مکرر پڑھے یعنی ایک مرتبہ ایک رکعت میں پڑھنے کے بعد وہی آیت دوسری رکعت میں بھی پڑھے، تو ازروئے استحسان اس پر دو سجدے واجب ہوں گے یہی امام محمد رحمہ اللہ کا مذہب اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا پہلا قول ہے، جب کہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ ایک سجدہ تلاوت ہی دونوں مرتبہ پڑھنے کے لیے کافی ہو جائے گا، یہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا آخری قول ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے کیوں کہ

(۱) كشف الأسرار: باب الاستحسان، أقسام الاستحسان، ج۴، ص: ۱۱

پوری نماز ایک مجلس کے حکم میں ہے:

واما إذا كان كررها في ركعتين فالقياس أن تكفيه واحدة وهو قول أبي يوسف الأخير وفي الاستحسان أن يلزمه لكل تلاوة سجدة وهو قول أبي يوسف الأول وهو قول محمد.

وهذه المسائل الثلاث التي رجع فيها أبو يوسف عن الاستحسان إلى القياس.(۱)

۴...... مہرِ مثل کے عوض رہن شدہ چیز کیا متعہ کی جگہ بھی رہن بن سکتی ہے؟

اگر کسی شخص نے اپنے اوپر واجب مہرِ مثل کے عوض میں بیوی کے پاس کوئی چیز بطور رہن رکھوادی اس کے بعد خلوت صحیحہ سے قبل دونوں کے مابین تفریق یا طلاق کی نوبت آگئی، تو یہ شئی مرہون کیا متعہ مثل کے عوض بھی رہن قرار پائے گی یا نہیں؟ اس سلسلہ میں استحسانی حکم یہ ہے کہ متعہ کے مقابلہ میں بھی یہ شئی مرہون رہے گی یہی امام محمد رحمہ اللہ کا مذہب ہے، جب کہ از روئے قیاس اسے متعہ کے مقابلہ میں رہن نہیں بنایا جائے گا یہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا آخری قول ہے اور فتویٰ اسی پر دیا گیا ہے:

أن الرهن بمهر المثل لا يكون رهنا بالمتعة قياسا وهو قول أبي يوسف الأخير، وفي الاستحسان أن يكون رهنا بها وهو قوله الأول وقول محمد.(۲)

۵...... مباشرتِ فاحشہ سے نقضِ وضو

اگر کسی شخص نے برہنہ ہو کر اپنی بیوی سے مباشرت فاحشہ کی تو استحساناً اس پر وضو کر

(۱) البحر الرائق کتاب الصلاۃ، باب سجود التلاوۃ، ج۲ ص: ۱۳۶

(۲) البحر الرائق کتاب الصلاۃ، باب سجود التلاوۃ، ج۲ ص ۱۳۶

لازم ہے اگرچہ مذی نہ نکلی ہو یہ شیخین رحمہما اللہ کا قول ہے، لیکن قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ جب تک مذی نہ نکلے اس وقت تک اس پر وضو ضروری نہ قرار دیا جائے، فتویٰ اسی قیاسی حکم پر ہے امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے:

إذا باشر امرأته مباشرة فاحشة بتجرد وانتشار وملاقاة الفرج بالفرج ففيه الوضوء في قول أبي حنيفة وأبي يوسف استحسانا، وقال محمد: لا وضوء عليه وهو القياس كذا في المحيط وفي النصاب هو الصحيح وفي الينابيع وعليه الفتوى.[۱]

۲......زمین کے غاصب پر ضمان

اگر کوئی شخص کسی کی زمین غصب کر لے اور پھر زمین کسی وجہ سے برباد ہو جائے، تو از روئے استحسان غاصب پر ضمان ہوگا یہی امام محمد رحمہ اللہ کا مذہب اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول اول ہے، لیکن قیاساً زمین کے غصب کی صورت میں غاصب پر ضمان نہیں ہے یہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا آخری قول اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مشہور مذہب ہے اور اسی پر فتویٰ ہے:

ومنها غاصب العقار في الاستحسان ضامن، وهو قول محمد، وفي القياس ليس بضامن، وهو قول أبي يوسف فرجع أبو يوسف رحمه الله في هذه المسائل من الاستحسان إلى القياس لقوته.[۲]

۳......پڑوسی کسے کہیں گے

پڑوسی کا اطلاق استحساناً ان تمام اہل محلہ پر کیا جاتا ہے جو محلہ کی مسجد میں آجاتے ہوں یعنی ایک مسجد کے حلقہ میں لوگ رہتے ہوں وہ آپس میں پڑوسی ہوں گے، اسی بنا پر حضرات

۱۔ الفتاوی الهندية: كتاب الطهارة، الباب الثاني، الفصل الأول، ج ۱، ص ۱۳

۲۔ كشف الأسرار: باب الاستحسان، أقسام الاستحسان، ج ۴، ص ۱۱

صاحبین رحمہما اللہ نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے پڑوسیوں کے لیے کوئی وصیت کی تو یہ سب محلہ والے اس میں شریک ہوں گے، جب کہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ پڑوسی کا اطلاق صرف ان لوگوں پر کیا جائے جن کا گھر اس وصیت کرنے والے شخص کے گھر سے ملا ہوا ہو، اور ایسی وصیت کے مستحق بھی صرف قریبی پڑوسی ہوں گے یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے اور یہی مفتیٰ بہ قول ہے:

(جاره من لصق به) وقالا من يسكن في محلته ويجمعهم مسجد المحلة وهو استحسان.[1]

والصحيح قول الإمام كما أفاده في الدر المنتقى وصرح به العلامة قاسم وهو القياس كما في الهداية فهو مما رجح فيه القياس على الاستحسان.[2]

۸...... آبادی میں واقع مکان کو توڑنے کا حکم

اگر کسی شخص کا مکان آبادی میں واقع ہو اور وہ اسے توڑ کر خراب کرنا چاہے تو استحسان کی رو سے اس حرکت کی اجازت نہ ہونی چاہیے کیوں کہ بنی بنائی چیز کو بگاڑنا اچھا نہیں، اگر اس کے مطلب کی نہ ہو تو فروخت کر دے، لیکن قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اسے اپنے مکان کو توڑنے کی اجازت ہونی چاہیے اس لیے کہ وہ اس کی ذاتی ملکیت ہے، وہ جیسا چاہے اس میں تصرف کر سکتا ہے اسی قول پر فتویٰ دیا گیا ہے:

ولو كانت له دار في محلة عامرة فأراد أن يخربها فالقياس أن له ذلك وأفتى الكرخي بالمنع استحسانا وقال الصدر الشهيد الفتوى اليوم على القياس.[3]

(۱) الدر المختار: كتاب الوصايا، باب الوصية للأقارب، ج٦ ص: ٦٨٢

(۲) رد المحتار على الدر المختار: كتاب الوصايا، باب الوصية للأقارب، ج٦، ص: ٦٨٢، ٦٨٣

(۳) البحر الرائق: كتاب القضايا، باب التحكيم ج ٧ ص: ٣٢

۹......مستامن کی وکالت کب تک باقی رہے گی

اگر کسی مستامن (مدعاعلیہ) نے دارالاسلام میں اپنا مقدمہ لڑنے کے لیے دوسرے ستامن کو وکیل بنادیا، پھر مؤکل دارالحرب واپس لوٹ گیا اور اس کا وکیل دارالاسلام میں رہ یا تو استحساناً اس وکیل کی وکالت باقی رہتی ہے اس لیے کہ دونوں فریقوں کے درمیان ابری کا تقاضا یہی ہے، لیکن قیاس کی رو سے مدعاعلیہ حربی کا یہ وکیل مؤکل کے دارالحرب یے جانے کی وجہ سے وکالت سے خود بخود معزول ہو جائے گا، اس لیے کہ مقدمہ کا فائدہ ی وقت ہوتا جب کہ قاضی اصل ملزم مؤکل کے خلاف فیصلہ کرنے کی قدرت رکھتا ہو، اور ہاں زیر بحث مسئلہ میں مؤکل کے چلے جانے کی وجہ سے وہ اس کیخلاف فیصلہ نہ کر سکے گا نذا مقدمہ چلنا ہی بیکار ہے اس لیے وکالت کو باطل قرار دیدیا جائے گا، قیاس کی دلیل ضبوط ہونے کی بناء پر اس مسئلہ میں بھی قیاس کو استحسان پر ترجیح دی گئی ہے:

قال وإذا وكل المستأمن مستأمنا بخصومة ثم لحق الموكل بالدار وبقي الوكيل يخاصم فإن كان الوكيل هو الذي يدعي للحربي الحق قبلت الخصومة فيه لما بينا، وإن كان الحربي هو المدعى عليه ففي الاستحسان كذلك اعتبارا لأحد الجانبين بالآخر وتحقيقا للتسوية بين الخصمين، وفي القياس تنقطع الوكالة حين يلحق بالدار وبالقياس نأخذ لأن المقصود من الخصومة القضاء وإنما توجه القاضي للقضاء على الموكل دون الوكيل ألا ترى أن فيما يقيم من الحجة عليه يراعي دين الموكل دون الوكيل.(۱)

۱۰......تعلیقِ طلاق کا ایک مسئلہ

اگر کسی شخص نے بیوی سے کہا "إن ولدت ولدًا فانت طالق" (اگر تو نے بچہ جنا تو

---

(۱) المبسوط: کتاب الوكالة، باب الوكالة من أهل الكفر، ج ۱۹، ص ۱۲۸

تجھے طلاق) اب کچھ دن بعد عورت دعویٰ کرتی ہے کہ میں نے بچہ جن دیا (لہٰذا مجھ پر طلاق ہو چکی ہے) اور شوہر اس کے دعویٰ کی تکذیب کر رہا ہے، تو استحساناً اگر دائی بچہ جننے کی گواہی دے دے تو بیوی پر طلاق واقع ہو جانی چاہیے یہی حضرات صاحبین رحمہما اللہ کا مذہب ہے، اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر عورت کا حمل ظاہر نہ رہا ہو اور نہ پہلے کبھی شوہر نے اس حمل کا اپنے لیے اقرار کیا ہو تو محض ایک عورت (دائی) کی گواہی سے قضاء طلاق کا ثبوت نہیں ہو سکتا، اس کے لیے دو مرد یا ایک مرد دو عورتوں کی گواہی یا شوہر کا خود اقرار ضروری ہے، یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے اور اسی پر فتویٰ ہے:

ولو قال لامرأته: إذا ولدت فأنت طالق فقالت: ولدت وكذبها الزوج ولم يكن الزوج أقر بالحبل ولا كان ظاهرا وشهدت القابلة على الولادة عند أبي حنيفة رحمه الله لا يقضي بشهادة القابلة وعندهما يقضي بوقوع الطلاق بشهادة القابلة كذا في شرح الجامع الصغير لقاضيخان في باب ما يثبت به النسب وما لا يثبت.[1]

ومنها إذا قال إن ولدت ولدا فأنت طالق وقالت قد ولدت وكذبها الزوج في القياس أن لا تصدق ولا يقع عليه الطلاق وأخذوا فيها بالقياس.[2]

۱۱......شہودِ احصان کا رجوع

اگر چار گواہوں نے کسی شخص کے خلاف زنا کی گواہی دی اور دو گواہوں نے اس کی شادی شدہ (محصن) ہونے کی شہادت پیش کی، قاضی نے ان سب کی گواہیوں کو قبول کر کے اس شخص پر حد رجم جاری کرنے کا فیصلہ کر دیا، اور سنگساری کی کاروائی شروع ہوگئی مگر ابھی وہ شخص مرا نہیں تھا کہ اس پر شادی شدہ ہونے کی گواہی دینے والے گواہوں کا غلام ہو

(۱) الفتاوى الهندية : كتاب الطلاق، الباب الرابع، الفصل الثالث، ج۱، ص۴۲۴

(۲) حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح : كتاب الصلاة، باب سجود التلاوة، ج۱، ص ۴۹۱

...نے کی وجہ سے نااہل ہونا ثابت ہوگیا یا ان دونوں نے اپنی گواہی سے رجوع کرلیا، تو سوال ...ہے کہ اس شخص (مشہود علیہ) پر حدِ زنا جاری ہوگی یا نہیں؟ استحسان کا تقاضا یہ ہے شبہ پیدا ...و جانے کی وجہ سے اس پر حدِ زنا ہر طرح سے اٹھالی جائے، اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اصلاً ...ا کا ثبوت چوں کہ چار گواہوں سے ہو چکا ہے لہٰذا اس شخص پر سو کوڑے کی سزا بہر حال ...جاری ہوگی، یہی حضرات صاحبین رحمہما اللہ کا مذہب ہے اور اسی پر فتویٰ ہے:

أربعة شهدوا على رجل بالزنا وشهد رجلان عليه بالإحصان فقضى القاضي بالرجم ورجم ثم وجد شاهد الإحصان عبدين أو رجعا عن شهادتهما وقد جرحت الحجارة إلا أنه لم يمت بعد فالقياس أن يقام عليه مائة جلدة وهو قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وفي الاستحسان يدرأ عنه الجلد وما بقي من الرجم.[۱]

۱۲......متعدد لوگوں کا کنویں میں مردہ پایا جانا

اگر کسی شخص نے عام راستہ میں ناحق کنواں کھود دیا پھر اس کنویں میں تین آدمی ایک پر ایک گرے ہوئے مردہ پائے گئے، تو از روئے قیاس پہلے شخص کی دیت کنواں کھودنے والے کے عاقلہ پر، دوسرے کی دیت پہلے گرنے والے کے عاقلہ پر، اور تیسرے کی دیت دوسرے شخص کے عاقلہ پر ہوگی، اس لیے کہ بظاہر ایک دوسرے پر گرے ہوئے پائے جانے سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ گرتے وقت ایک کے دوسرے کو پکڑ لینے کے سبب یہ حادثہ پیش آیا ہے، یہ قیاس کا حکم امام محمد رحمہ اللہ کا اختیار فرمودہ ہے، اس کے برخلاف استحسان کا تقاضہ یہ ہے کہ پہلے شخص کی دیت کے تین حصے کر کے ایک حصہ کنواں کھودنے والے اور ایک حصہ دوسرے گرنے والے پر لازم ہو اور ایک حصہ ہدر قرار دیا جائے اور دوسرے کی نصف دیت کو ہدر قرار دیا جائے گا، اور نصف حصہ پہلے گرنے والے پر لازم ہوگا، اور تیسرے کی پوری دیت دوسرے شخص کے عاقلہ پر ہو، یہ استحسان کا حکم حضرات شیخین رحمہما

(۱) الفتاوى الهندية : كتاب الحدود ، الباب الخامس، ج۲،ص:۱۵۸

اللہ کی طرف منسوب ہے لیکن فتویٰ حکمِ قیاس امام محمد رحمہ اللہ کے قول پر ہے:

وإن كان بعضهم وقع على بعض في البئر ولم يعلم كيف كان حالهم ففي القياس وهو قول محمد دية الأول تكون على عاقلة الحافر ودية الثاني على عاقلة الأول ودية الثالث على عاقلة الثاني وذكر في الكتاب ان فيها قولًا آخر قيل ذلك قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمه الله قالا دية الأول تكون أثلاثًا ثلثها على الحافر وثلثها على الثاني وثلثها هدر ودية الثاني نصفها هدر، و نصفها على الأول، ودية الثالث كلها على الثاني.(۱)

۱۳...... آدھے مکاتب کی مولیٰ سے خریداری

اگر کسی شخص نے اپنے نصف غلام کو مکاتب بنا دیا پھر مولیٰ نے کوئی چیز اس نصف مکاتب سے خریدی، تو یہ معاملہ صرف نصف حصہ میں جائز ہوگا اس لیے کہ نصف حصہ مولیٰ ہی کے تصرف میں ہے، اور اگر مکاتب نے مولیٰ سے کوئی چیز خریدی تو استحسان کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ معاملہ پوری شی میں صحیح ہونا چاہیے اس لیے کہ یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ یہ مکاتب کسی اور سے خریدے، اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ شراء صرف نصف میں جائز ہو، کیوں کہ نصف حصہ غلام ہونے کی وجہ سے اس کے بقدر مولیٰ سے معاملہ کو کوئی مطلب ہی نہیں ہے، اسی قیاسی حکم پر مبسوط میں فتویٰ کی صراحت کی گئی ہے، اور علامہ شامی رحمہ اللہ نے ردالمحتار میں اسے قیاسی راجح مسائل میں شمار فرمایا ہے:

ولو كاتب نصف عبده ثم اشترى السيد من المكاتب شيئا جاز الشراء في النصف وإن اشترى المكاتب من مولاه عبدا ففي الاستحسان جاز شراؤه في الكل كما لو اشتراه من غيره وفي القياس لا يجوز شراؤه

(۱) فتاوی قاضیخان، کتاب الجنایات، فصل فیما یحدث فی الطریق فیهلك به انسان أو دابة، ج۳، ص: ۴۸۲

إلا في النصف وبالقياس نأخذ كذا في المبسوط والله أعلم.[1]

۱۴......لکڑیاں چننے میں شرکت کا ایک مسئلہ

جنگل سے لکڑیاں چننے میں دو آدمیوں کی شرکت کا معاملہ اصالۃً گو کہ فاسد ہے لیکن اگر اس پر عمل درآمد ہو تو پھر اس پر احکامِ شریعت مرتب ہوتے ہیں، انہیں میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ اگر دو آدمیوں نے شرکت کی کہ ہم دونوں جنگل سے لکڑیاں چنیں گے اور آمدنی آپس میں تقسیم کرلیں گے، اب صورت یہ پیش آئی کہ لکڑیاں تو ان دونوں میں سے ایک نے جمع کیں لیکن دوسرے نے اس کی اعانت کی مثلاً گھٹا باندھا، یا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کیا وغیرہ، تو اب استحسان کا تقاضہ یہ ہے کہ لکڑیاں تو صرف جمع کرنے والے کی ملکیت قرار دی جائیں اور اعانت کرنے والے کو اس کے عمل کی اجرت دی جائے مگر اس کی مقدار لکڑیوں کی نصف قیمت سے زائد نہ ہو اس لیے کہ نصف سے زائد قیمت کو وہ خود ہی نصف کی شرط لگا کر منع کر چکا ہے یہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا اختیار کردہ مذہب ہے، اس کے برخلاف قیاس کا مقتضی یہ ہے کہ ساری لکڑیاں جمع کرنے والے کی ہوں اور اعانت کرنے والے کو بھرپور اجرت دیجائے خواہ وہ لکڑیوں کی نصف قیمت سے بڑھ جائے، اس لیے کہ اگر پہلے شخص کو لکڑیاں نہ ملتیں پھر بھی اس کو اعانت پر اجرت ملتی، یہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے اور علماء نے اسی کو مختار قرار دیا ہے اور علامہ شامی رحمہ اللہ نے اس مسئلہ کو بھی راجح قیاسی مسائل میں شمار کیا ہے:

قال في العناية: وكذا تقديم دليل أبي يوسف على دليل محمد في المبسوط دليل على أنهم اختاروا قول محمد اى لأن الدليل المتأخر يتضمن الجواب عن الدليل المتقدم. وهذه عادة صاحب الهداية أيضًا أنه يؤخر دليل القول المختار، وعبارة كافي الحاكم تؤذن أيضًا باختيار قول محمد حيث قال فله أجر مثله لا يجاوز نصف الثمن في

[1] الفتاوى الهندية: كتاب المكاتب، الباب الرابع، ج۵، ص: ۱۰

قول أبی یوسف وقال محمد له أجر مثله بالغا ما بلغ ألا تری أنه لو أعانه علیه فلم یصب شیئا کان له أجر مثله. عن الحموی عن المفتاح أن قول محمد هو المختار للفتوی. وعن غایة البیان أن قول أبی یوسف استحسان. مطلب یرجح القیاس قلت: وعلیه فهو من المسائل التی ترجح فیها القیاس علی الاستحسان.[1]

۱۵......راستہ میں انتقال کر جانے والے حاجی کی طرف سے حج کیا جائے

اگر کسی حاجی کا سفر حج کے دوران راستہ میں انتقال ہو جائے، اور وہ اپنی جانب سے (بلا مکان اور مال کی قید کے) مطلق حج کرنے کی وصیت کرے، تو استحسان یہ ہے کہ اس جگہ سے حج کیا جائے جہاں اس کا انتقال ہوا تھا، اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ مرنے والے کے وطن اصلی سے حج کیا جائے یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے، اور استحسان کا قول حضرات صاحبین رحمہما اللہ کا مذہب ہے، متون میں امام صاحب کے مذہب کو راجح قرار دیا گیا ہے، اور علامہ قاسم رحمہ اللہ نے بھی اس کی تصحیح کی ہے مگر صاحب ہدایہ کے صنیع سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صاحبین رحمہما اللہ کا قول ان کے نزدیک راجح ہے، حاصل یہ کہ متون کے اعتبار سے یہ مسئلہ قیاس کے راجح مسائل میں سے شمار ہو سکتا ہے علامہ شامی رحمہ اللہ کی رائے یہی ہے:

مطلب العمل علی القیاس دون الاستحسان هنا (قوله قیاسا لا استحسانا) الأول قول الإمام والثانی قولهما، وأخر دلیله فی الهدایة فیحتمل انه مختار له، لأن المأخوذ به فی عامة الصور الاستحسان عنایة، وقواه فی المعراج، لکن المتون علی الأول، وذکر تصحیحه

[1] رد المحتار علی الدر المختار: کتاب الشرکة، فصل فی الشرکة الفاسدة ج۶، ص ۳۲۵

العلامة قاسم في كتاب الوصايا فهو مما قدم فيه القياس على الاستحسان، وإليه أشار بقوله فليحفظ.[1]

۱۶......مسافر گھر واپس آکر روزہ توڑ دے تو کیا حکم ہے؟

اگر کوئی شخص سفر شرعی کے ارادہ سے گھر سے نکلے اور وہ روزہ دار ہو پھر کچھ دیر بعد میان سفر سے واپس آکر روزہ توڑ دے تو اس پر صرف قضا لازم ہوگی یا کفارہ بھی ہوگا؟ ...حسان کا تقاضہ یہ ہے کہ چوں کہ وہ مسافر شرعی ہوگیا تھا لہٰذا اب روزہ توڑ دینے کی وجہ سے ... پر کفارہ نہ ہوگا، اور قیاس کا مقتضی یہ ہے کہ اس پر کفارہ بھی لازم ہو کیوں کہ سفر درمیان ... چھوڑ کر وطن واپس آجانے کی وجہ سے وہ مقیم کے حکم میں ہوگیا ہے مسافر نہیں رہا ہے، ... قیاسی قول پر فتویٰ ہے اور علامہ شامی نے علامہ حموی رحمہما اللہ کے حوالے سے اس مسئلہ کو ... راجح قیاسی مسائل کی فہرست میں شمار کیا ہے:

يقدم هنا القياس على الاستحسان (قوله فإنه يكفر) أى قياسا لأنه مقيم عند الأكل حيث رفض سفره بالعود إلى منزله وبالقياس نأخذ فتزاد هذه على المسائل التى قدم فيها القياس على الاستحسان.[2]

۱۷......قسم کھائی کہ دس روپیہ میں نہیں بیچوں گا پھر نو روپیہ میں بیچ دیا

اگر کسی شخص نے دوسرے سے کہا کہ یہ کپڑا تجھے دس روپیہ میں اس وقت تک نہ بیچوں ...ہ جب تک تو قیمت میں اضافہ نہ کرے، اس کے بعد وہ نو روپیہ میں اسے کپڑا فروخت ...ردے تو از روئے استحسان وہ حانث ہو جائے گا کیوں کہ اس کلام سے عرف میں مقصود یہ ...وتا ہے کہ دس سے کم میں نہ بیچوں گا، اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اسے حانث نہ قرار دیں

---

[1] رد المحتار على الدر المختار: كتاب الحج، باب الحج عن الغير، ج۲ ص:۶۰۵

[2] رد المحتار على الدر المختار: كتاب الصوم، فصل في العوارض، ج۲ ص:۴۳۲

کیوں کہ قسم اس نے دس پر نہ بیچنے کی کھائی تھی اور نو پر بیچنا اس کے معارض نہیں ہے، ہشام نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک اس مسئلہ میں قیاس کا حکم راجح اور مختار ہے، اس اعتبار سے یہ مسئلہ بھی قیاسی حکم کی ترجیح کی مثال بن سکتا ہے:

وروی هشام عن أبی یوسف فی رجل قال واللہ لا أبیعك هذا الثوب بعشرة حتی تزیدنی فباعه بتسعة لا یحنث فی القیاس، وفی الاستحسان یحنث وبالقیاس آخذ وجه القیاس أن شرط حنثه البیع بعشرة وما باع بعشرة بل بتسعة، وجه الاستحسان أن المراد من مثل هذا الكلام فی العرف أن لا یبیعه إلا بالأكثر من عشرة وقد باعه لا بأكثر من عشر فیحنث.[1]

۱۸......دھلائی کا مشترک کاروبار کرنے والوں پر ایک دعوی

ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ یہ کپڑا جو ان دونوں کے قبضہ میں ہے میرا ہے اور میں نے ان کو دھلائی کے لیے دیا ہے، اس دعویٰ کے جواب میں ایک دھوبی تو مدعی کے حق میں اقرار کرلے اور دوسرا دھوبی انکار کرتے ہوئے یہ کہے کہ وہ کپڑا میرا ہے، تو استحسان کی رو سے اقرار کرنے والے دھوبی کی تصدیق کی جائے گی اور پورا کپڑا مدعی کو دے کر اس سے اجرت لے لی جائے گی، جب کہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اقرار کرنے والے دھوبی کا اقرار صرف اسی کے لیے نافذ ہوگا، دوسرے دھوبی کے خلاف اس اقرار کا کوئی اثر نہیں ہوگا، امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے استحسان کا قول اختیار کیا ہے، اور امام محمد رحمہ اللہ نے قیاس کو اختیار فرمایا ہے، دلیل اور قاعدہ کے اعتبار سے امام محمد رحمہ اللہ کی رائے باوزن معلوم ہوتی ہے:

وفی المنتقی بشر عن أبی یوسف فی قصارین شریکین طلب رجل

---

(۱) بدائع الصنائع کتاب الأیمان، فصل فی الحلف علی أمور شریعة، ج۳،ص:۸٦

ثوبا في أيديهما أنه دفعه بعمل له بأجر فأقر به أحدهما وجحد الآخر، وقال هو لي، فالمقر منهما مصدق في ذلك فيدفع الثوب ويأجر الأجر استحسانا، والقياس أن لا يصدق على شريكه، وروى عن محمد أنه اخذ بالقياس وقال محمد ينفذ إقراره بالنصف الذي في يده خاصة.[1]

۱۹......شک کی وجہ سے قسم نہ ٹوٹے گی

اگر کسی شخص نے کہا کہ اگر میں دودھ پیؤں تو میری بیوی کو طلاق، پھر دودھ میں پانی ملا دیا جائے اور یہ پتہ نہ چل پائے کہ اس میں پانی زیادہ ہے یا دودھ، اس کے بعد وہ شخص اسے پی لے تو از روئے قیاس وہ حانث نہ ہوگا اور محض شک کی وجہ سے طلاق کے وقوع کا حکم نہ ہوگا، جب کہ استحسان اس بات کا متقاضی ہے کہ اسے حانث قرار دے دیا جائے کیوں کہ حرمت اور اباحت میں شک پیدا ہونے کی وجہ سے حرمت کے پہلو کو ترجیح دینا احوط ہے، مگر اس صورت میں استحسان کو چھوڑ کر قیاس کو اختیار کیا گیا ہے وجہ یہ ہے کہ جب دونوں طرف حقوق العباد ہوں تو ان میں تعارض کے وقت احتیاط پر عمل نہیں ہوتا، ہاں اگر اسی طرح کی صورت اس وقت پیش آتی جب کہ قسم کھانے والا یہ کہتا کہ اللہ کی قسم میں دودھ نہ پیوں گا، تو ہم استحسان کو ترجیح دیتے ہیں کیوں کہ وہاں کفارہ اللہ کا حق ہے، اور اس کا ثبوت احتیاط کا تقاضہ ہے:

وإن وقع الشك فيه ولا يدرى ذلك فالقياس أن لا يحنث لأنه وقع الشك في حكم الحنث فلا يثبت مع الشك، وفي الاستحسان يحنث لأنه عند احتمال الوجود والعدم على السواء فالقول بالوجود أولى احتياطا لما فيه من براءة الذمة بيقين وهذا يستقيم في اليمين بالله

---

(۱) المحيط البرهاني: كتاب الشركة، الفصل السادس، ج۶، ص:۴۰

تعالی لأن الکفارۃ حق اللہ تعالی فیحتاط فی إیجابها فأما فی الیمین بالطلاق والعتاق فلا یستقیم لأن ذلک حق العبد وحقوق العباد لا یجری فیها الاحتیاط لتعارض فیعمل فیها بالقیاس.[1]

۲۰......معتوہ بیٹے کے لیے والد کا باندی خریدنا

اگر کسی شخص نے غیر کی باندی سے نکاح کیا جس سے اس کی اولاد بھی ہوئی، پھر وہ شخص اپنے کسی معتوہ (ناسمجھ) بیٹے کی نیت سے اس باندی کو خریدنا چاہے، تو استحسان اس امر کا متقاضی ہے کہ یہ باندی بیٹے کی سمجھی جائے اور وہ اس شخص کی ام ولد نہ بنے، لیکن قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ باندی کو باپ کی ملکیت قرار دے کر اسے ام ولد تسلیم کر لیا جائے اور باپ کے مرنے کے بعد وہ آزاد ہو جائے اسی قیاس حکم پر فتوی دیا گیا ہے:

ومنها رجل له ابن من أمة غیرہ بالنکاح فاشتری الأب هذہ الأمة لابنه المعتوہ القیاس أن یقع الشراء للأب، ولا یقع للمعتوہ وفی الاستحسان یقع وبالقیاس أخذ.[2]

استحسان

لفظ استحسان کی لغوی تحقیق ۱

استحسان لفظ حسن سے استفعال کے باب پر مصدر ہے، لغت میں اس کے مندرجہ ذیل معانی اور اطلاقات مستعمل ہیں۔

---

(۱) بدائع الصنائع: کتاب الأیمان، فصل فی الحلف علی الأکل والشرب ونحوهما، ج۳، ص ۲۲

(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح: کتاب الصلاۃ، باب سجود التلاوۃ، ج۱، ص ۲۹۱

...... عد الشئی و اعتقادہ حسنا۔

یعنی کسی چیز کو اچھا اور مستحسن سمجھنا، خواہ وہ چیز حسیات میں سے ہو یا معنویات میں ـــ چنانچہ عربی محاورہ میں ہے:

استحسن الرای، استحسن القول، استحسن الطعام۔

(یعنی اس نے رائے کو، یا بات کو، یا کھانے کو اچھا سمجھا) وغیرہ کہا جاتا ہے اس کی ضد استقباح یعنی قبیح سمجھنا ہے۔ یہ استحسان یعنی اچھا سمجھنا بقول علامہ راغب اصفہانی رحمہ اللہ (متوفی ۵۰۲ھ) تین جہت سے ہوتا ہے، جہت عقل، جہت ہوی اور جہت حس، لیکن اس پر ایک اور جہت کا اضافہ ممکن ہے یعنی جہت شرع جو اگرچہ جہت عقل کے موافق ہے لیکن اس سے مستقل اور جداگانہ رخ ہے۔

۲...... طلب الأحسن للاتباع الذی هو ما موربه۔

یعنی اچھی بات کی جستجو کرنا تاکہ اس کی پیروی کی جائے جو کہ شرعاً مامور بہ ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ:

"فَبَشِّرْ عِبَادِ ○ الَّذِیْنَ یَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ فَیَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَہٗ"[1]

یعنی میرے ان بندوں کو بشارت دو جو اچھی بات سن کر اس پر عمل کرتے ہیں۔

۳...... کون الشئی علی صفة الحسن۔

یعنی کسی چیز کا صفت حسن سے متصف ہونا۔

علامہ راغب اصفہانی رحمہ اللہ (متوفی ۵۰۲ھ) فرماتے ہیں:

الحسن اکثر مایقال فی تعارف العامة فی المستحسن بالبصر. یقال رجل حسن. وحُسّان وامراۃ حسناء وحسّانة واکثر ما جاء فی القران من الحسن فللمستحسن من جهة البصیرة کمافی قوله تعالیٰ[2]

---

(۱) الزمر: ۱۷، ۱۸

(۲) المفردات: کتاب الحاء، حسن، ج۱، ص ۲۳۶

یعنی عرف عام میں اکثر حسن ان چیزوں کو کہا جاتا ہے جن کا استحسان ازروئے بصارت ہو، جب کہ قرآن کریم میں حسن کا لفظ زیادہ تر بربنائے بصیرت پسندیدہ اشیاء کے لیے استعمال ہوا ہے۔

یہ تھے لفظ استحسان کے لغوی معانی اور اطلاقات جو اس کے فقہی اور اصولی مفاہیم میں پوری طرح جلوہ گر ہیں جیسا کہ آگے چل کر واضح ہوگا۔

استحسان کی اصطلاحی تعریف

مختلف ادوار کے حنفی فقہاء سے استحسان کے مفہوم کے بارے میں مختلف تعبیرات منقول ہیں، جن میں سے اکثر تعریفات مخصوص زاویہ ہائے نگاہ پر مبنی ہیں یا استحسان کے بعض خاص پہلو اجاگر کرتی ہیں، تاہم بعض تعریفات ایسی بھی ہیں جن میں استحسان کا ایک وسیع اور جامع مفہوم متعین کرنے کی کوشش کی گئی ہے، ان میں سے چند اہم تعریفات حسب ذیل ہیں:

۱۔ الاستحسان هو العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه.[1]

یعنی استحسان قیاس ظاہر کو چھوڑ کر اس سے قوی تر قیاس پر عمل کا نام ہے۔

یہ تعریف علامہ ابوبکر جصاص (متوفی ۳۷۰ھ) علامہ بزدوی (متوفی ۴۸۲ھ) علامہ ابن ہمام (متوفی ۸۶۱ھ) رحمہم اللہ کے علاوہ متعدد دیگر حنفی علماء سے باختلاف الفاظ وتعبیر منقول ہے، لیکن یہ تعریف غیر جامع ہے کیوں کہ یہ استحسان کی صرف ایک نوع یعنی استحسان قیاسی تک محدود ہے، قیاس کے علاوہ دیگر دلائل جیسے نص، اجماع، ضرورت اور مصلحت وغیرہ کے ذریعہ ثابت ہونے والے استحسان کو شامل نہیں، اور اس لحاظ سے یہ تعریف ناقص ہے۔

۲۔ علامہ کرخی رحمہ اللہ (متوفی ۳۴۰ھ) نے استحسان کی تعریف ان الفاظ میں

---

(۱) كشف الأسرار، باب الاستحسان، ج۴، ص:۳ التقرير والتحبير: الباب الخامس، المرصد الثاني، فصل تقسيم القياس باعتبار التفاوت، ج۳ ص:۲۲۲، ۲۲۳

بیان کی ہے:

الاستحسان هو ان يعدل الانسان عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه أقوى من الأوّل يقتضي العدول عن الأوّل.(۱)

یعنی استحسان سے مراد یہ ہے کہ انسان کسی مسئلہ میں اس فیصلہ سے ہٹ کر فیصلہ دے جو اس کے مشابہ مسائل میں پہلے دیا گیا ہو، اس کا یہ فیصلہ کسی ایسے سبب کی بناء پر ہو جو سابق فیصلہ سے قوی تر اور اس سے انحراف کا متقاضی ہو۔

امام کرخی رحمہ اللہ کی یہ تعریف اگرچہ دکتور عبدالوہاب کی رائے میں تمام حنفی تعریفات سے زیادہ جامع اور بقول امام ابوزہرہ رحمہ اللہ:

وهذا التعريف أبين التعريفات لحقيقة الاستحسان عند الحنفية لأنه يشمل كل انواعه ويشير إلى أساسه ولبه.(۲)

حنفی استحسان کی حقیقت وجوہر اور اساس و بنیاد کو سب سے زیادہ واضح کرنے والی ہے۔ لیکن علامہ ابوالحسین بصری (متوفی ۴۳۶ھ) اور علامہ آمدی (متوفی ۶۳۱ھ) رحمہما اللہ نے اس تعریف کو غیر مانع قرار دیا ہے، کیوں کہ اس میں تین ایسی صورتیں داخل ہو جاتی ہیں جو ہرگز استحسان نہیں کہلا سکتیں، ایک تو حکم عام سے حکم خاص کی جانب عدول، دوسرا حکم منسوخ سے حکم ناسخ کی جانب عدول، اور تیسری صورت استحسان ضعیف الاثر کے مقابلے میں قیاس قوی الاثر کو ترجیح دینے کی ہے، یہ تینوں صورتیں استحسان نہیں لیکن بقول علامہ آمدی و بصری رحمہما اللہ علامہ کرخی رحمہ اللہ کی پیش کردہ تعریف میں داخل ہو جاتی ہیں جس کے باعث یہ تعریف غیر مانع ٹھہرتی ہے۔

۳.....علامہ سرخسی رحمہ اللہ (متوفی ۴۸۳ھ) نے استحسان کا وسیع تر اصطلاحی مفہوم

(۱) كشف الأسرار: باب الاستحسان، ج۴، ص:۳

(۲) أصول الفقه: الاستحسان، ص:۲۶۲

متعین کرنے کی کوشش ان الفاظ میں کی ہے:

وهو في لسان الفقهاء نوعان العمل بالاجتهاد وغالب الرأى في تقدير ما جعله الشرع موكولا إلى آرائنا نحو المتعة المذكورة في قوله تعالى: "مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ" أوجب ذلك بحسب اليسار والعسرة وشرط أن يكون بالمعروف، فعرفنا أن المراد ما يعرف استحسانه بغالب الرأى وكذلك قوله تعالى: "وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ" ولا يظن بأحد من الفقهاء أنه يخالف هذا النوع من الاستحسان. والنوع الآخر هو الدليل الذى يكون معارضا للقياس الظاهر الذى تسبق إليه الأوهام قبل إنعام التأمل فيه، وبعد إنعام التأمل في حكم الحادثة وأشباهها من الأصول يظهر أن الدليل الذى عارضه فوقه في القوة، فإن العمل به هو الواجب.[1]

یعنی فقہاء کی اصطلاح میں استحسان کی دو انواع ہیں، ایک تو ان امور کے تعین میں اجتہاد اور غالب رائے پر عمل کرنا جو شریعت نے ہماری رائے کے سپرد کر دیے ہیں جیسے نفقہ اور متعہ کی مقدار وغیرہ، اور کسی فقیہ کے بارے میں یہ گمان نہیں کیا جا سکتا کہ وہ استحسان کی اس نوع کا مخالف یا منکر ہے۔

استحسان کی دوسری قسم وہ دلیل ہے جو قیاس ظاہر کے معارض ہو جس کی طرف اس دلیل میں غور و فکر سے پہلے فوراً خیال جاتا ہو، لیکن اس (پیش آمدہ) واقعہ اور اس کے بنیادی نظائر میں غور و فکر کے بعد یہ بات واضح ہو جائے کہ جو دلیل اس کے معارض ہے وہ قوت میں اس سے زیادہ ہے لہٰذا اس دلیل پر عمل کرنا واجب ہے۔

استحسان کے وسیع اور جامع مفہوم کا احاطہ کرنے کے سلسلہ میں علامہ سرخسی رحمہ اللہ کی یہ کوشش اگرچہ بہت حد تک کامیاب اور مفید ہے لیکن فنی اعتبار سے تعریف کے معیار پر

(۱) أصول السرخسي: فصل في بيان القياس والاستحسان ج۲، ص:۲۰۰

پو ی نہیں اترتی، کیوں کہ عبارت میں غیر ضروری طوالت وتفصیل آ گئی ہے اور جامعیت و اختصار کا عنصر ختم ہو گیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ علامہ سرخسی رحمہ اللہ نے اس عبارت میں استحسان کا صرف مفہوم ہی بیان کرنا چاہا ہے، ایک واضح متعین اور جامع تعریف کرنا ان کے پیش نظر ہی نہ تھا ورنہ یہ کوئی زیادہ مشکل کام نہیں تھا، ویسے بھی علامہ سرخسی رحمہ اللہ اور اس دور کے دیگر فقہاء کی عمومی روش بھی بسط واطناب اور تفصیل و وضاحت رہی ہے، اختصار و جامعیت کے ساتھ اصطلاحات کی فنی تعریفات پیش کرنے کا کام بعض دیگر لوگوں نے دوسرے ادوار میں انجام دیا ہے۔

۴.....علامہ صدر الشریعہ (متوفی ۷۴۷ھ) اور بعض دیگر علماء رحمہ اللہ نے استحسان کی یہ تعریف پیش کی ہے کہ:

هو دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه الأفهام.(۱)

یعنی استحسان ایسی دلیل کا نام ہے جو قیاس جلی کے معارض ہو اور ذہن اس کی طرف جلدی سبقت کرے۔

۵.....علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ (متوفی ۹۷۰ھ) فرماتے ہیں:

هو دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق إليه الأفهام وهو حجة عندنا لأن ثبوته بالدلائل التي هي حجة إجماعا.(۲)

یہ تعریف گو سابقہ تعریف کے مقابلے میں کسی قدر وسیع اور جامع ہے کہ یہ استحسان کی تمام اساسی انواع کو شامل ہے لیکن اس میں دو خامیاں ہیں، ایک تو اس تعبیر میں شدید ابہام و اجمال پایا جاتا ہے جس کے باعث یہ استحسان کا ایک متعین اور واضح مفہوم اجاگر کرنے سے قاصر ہے، دوسرے یہ تعریف استحسان کی ایک عام اور بنیادی قسم جو بقول علامہ سرخسی رحمہ اللہ:

---

(۱) التلويح على التوضيح: الركن الرابع القياس. فصل القياس جلي وخفي.

... ص: ۱۶۲

(۲) البحر الرائق: كتاب الطهارة، الطهارة بالدباغ، ج ۱، ص ۱۱۸

العمل بالاجتهاد وغالب الرای فی تقدیر ماجعله الشرع موکولا الی آرائنا[۱]

سے عبارت ہے کو شامل نہیں، اور نہ قیاس ظاہر کے علاوہ کسی اور قاعدہ یا اصول کے مقابلے میں آنے والے استحسان کو شامل ہے، اس لیے یہ تعریف غیر جامع اور ناقص ہے۔

امام ابوزہرہ رحمہ اللہ نے بعض حنفی علماء کی جانب استحسان کی یہ تعریف منسوب کی ہے کہ:

هو استثناء مسألة جزئية من اصل كلی.[۲]

یعنی استحسان قاعدہ کلیہ سے کسی جزئی مسئلہ کے استثناء کا نام ہے۔ اس تعریف میں بھی مذکورہ دونوں عیب پائے جاتے ہیں کہ اگرچہ یہ قاعدہ کلیہ کے مقابلے میں آنے والے استحسان کو شامل ہے مگر استحسان قیاسی اس سے خارج ہو گیا ہے لہٰذا یہ تعریف بھی مبہم اور غیر جامع ہے۔

استحسان کا ثبوت قرآن کریم سے

قرآن کریم، احادیث نبویہ اور آثار صحابہ رضی اللہ عنہم میں متعدد ایسی تصریحات بنیادی طور پر تین قسم کی ہیں:

۱۔۔۔ وہ آیات واحادیث اور آثار صحابہ جن میں مستحسن امور کی پیروی کرنے کی تلقین کی گئی ہے، جیسے ارشاد باری تعالیٰ:

"فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝ الَّذِيْنَ يَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَهٗ"[۳]

اور ارشاد خداوندی ہے:

"اِتَّبِعُوْا مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِّنْ"[۴]

---

(۱) اصول السرخسی۔ فصل فی بیان القیاس والاستحسان ج ۲ ص: ۲۰۰

(۲) اصول الفقه: الاستحسان، ص: ۲۶۲

(۳) الزمر: ۱۸-۱۷ (۴) الأعراف: ۳

نیز ارشادالٰہی ہے:

"وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا" [1]

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا فرمان ہے:

فما رأى المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن. [2]

ان نصوص میں احسن کی تصریح آئی ہے، وہ عموم الفاظ کے حوالے سے استنباط احکام میں امر مستحسن کی جستجو اور پیروی کو بھی شامل ہے، یہ الگ بات ہے کہ اس حکم مستحسن کو مجرد عقل و رائے پر مبنی نہیں ہونا چاہیے بلکہ کسی نہ کسی دلیل شرعی پر استوار ہونا چاہیے، تاہم تعارض ادلہ کے وقت ترجیح کی بنیاد تو لازماً احکام کا مستحسن ہونا ہی قرار پائے گا۔

۲.....وہ آیات واحادیث اور آثار جو اجتہاد کی مختلف وجوہ انواع اور مسائل استنباط کی حجیت ومشروعیت پر دلالت کرتے ہیں جیسے قیاس، مصلحت، عرف اور قاعدہ، ذرائع وغیرہ کی حجیت سے متعلق نصوص قرآن وسنت یہ سب کے سب بالواسطہ طور پر استحسان کی مشروعیت پر بھی دلالت کرتے ہیں، کیوں کہ استحسان اپنی سند میں انہی دلائل شرعیہ پر اعتماد کرتا ہے اور ان سے ہٹ کر ترجیح واستنباط احکام میں کوئی اثر نہیں رکھتا۔ لہٰذا سنداً استحسان کی حجیت پر دلالت کرنے والے نصوص بالآخر خود استحسان کی حجیت کے بھی دلائل شواہد بن جاتے ہیں۔

۳.....وہ نصوص وآثار جو اسلامی قانون کی ان شرعی اور عمرانی خصوصیات کو اجاگر کرتے ہیں جن کی بنیاد پر اصول استحسان کی مشروعیت استوار ہے، جیسے یسر وسماحت، رفع حرج، دفع مشقت، تکلیف بقدر استطاعت اور اعتبار مآل وغیرہ۔ ان تمام خصائص قانون پر دلالت کرنے والے نصوص وآثار بالواسطہ طور پر ان خصائص کے لازمی فطری نتیجہ یعنی

---

[1] الأعراف: ۱۴۵

[2] مسند أحمد: مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله بن مسعود، ج۱ ص ۳۷۹، رقم الحديث: ۳۶۰۰

استحسان کی مشروعیت وحجیت کو بھی ثابت کرتے ہیں، یہ نصوص حد احصاء سے باہر ہیں اور یہاں انہیں بیان کرنے کی گنجائش نہیں۔

استحسان کا وجود آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام میں

بہر حال جہاں تک استحسان کے مصدرِ شرعی ہونے کی بات ہے تو تقریباً سارے ہی ائمہ مجتہدین کے نزدیک وہ عملاً مسلم ہے، اور ایسا کیوں نہ ہو جب کہ ائمہ مجتہدین جس طرزِ عمل کو اور جس طرزِ استدلال کو دلیل استحسان سے تعبیر کرتے ہیں بلاشبہ یہ طرزِ عمل خود جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی تھا، اس کی چند مثالیں آپ بھی ملاحظہ فرمائیں:

۱..... قہقہہ کوئی نجاست نہیں ہے چنانچہ نماز کے باہر قہقہہ سے وضو نہیں ٹوٹتا مگر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے اندر قہقہہ کو ناقضِ وضو قرار دیا ہے:

من كان منكم قهقه فليعد الوضوء والصلاة.[۱]

۲..... گواہوں کا نصاب دو مرد ہونا نص سے ثابت ہے، مگر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خزیمہ بن ثابت رضی اللہ عنہ کو استثنائی طور پر ایک ہونے کے باوجود دو گواہ کے قائم مقام قرار دیا ہے:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من شهد له خزيمة أوشهد عليه فحسبه.[۲]

۳..... روزہ میں اگر کوئی قصداً روزہ توڑدے اور نہ وہ غلام آزاد کرنے کی استطاعت رکھتا ہے اور نہ ہی دو مہینے روزہ رکھنے کی اسے طاقت ہے تو اس کے بارے میں حکم ہے کہ بطورِ کفارہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے، مگر ایک شخص جب عمداً روزہ توڑ کر آیا اور اس نے

---

(۱) سنن الدار قطني: كتاب الطهارة، باب أحاديث القهقهة في الصلاة، ج۱، ص: ۲۰۲، رقم الحديث: ۶۲۲

(۲) المعجم الكبير للطبراني: باب الخاء، رواه عمارة بن خزيمة بن ثابت، ج۴، ص۸۷، رقم الحديث: ۳۷۳۰

...ام آزاد کرنے اور روزہ رکھنے سے اپنی معذوری ظاہر کی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ...س سے ان کو برائے صدقہ کھجور عنایت فرمائی، تب انہوں نے کہا کہ یارسول اللہ! مدینہ ...ے ان دو پہاڑیوں کے درمیان ہمارے گھرانے سے زیادہ اور کون محتاج و مسکین ہے؟ یہ ...ن کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جاؤ اپنے اہل وعیال کو کھلا دو:

عن أبی هريرة قال: قال رجل: يارسول الله هلكت قال: ويحك، وما ذاك قال: وقعت على امرأتي في يوم من شهر رمضان، قال: أعتق رقبة قال: ما أجد، قال: فصم شهرين متتابعين، قال: ما أستطيع، قال: أطعم ستين مسكينا، قال: ما أجد، قال: فأتي رسول الله صلى الله عليه وسلم بعرق فيه خمسة عشر صاعا من تمر، فقال له: تصدق به، قال: على أفقر من أهلي! ما بين لابتي المدينة أحوج من أهلي، فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى بدت أنيابه، وقال: خذه واستغفر الله وأطعمه أهلك.[۱]

یہ اجازت عام اصول کے خلاف ہے مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو استثنائی حکم دیا ہے۔

میرا مقصد یہ نہیں ہے کہ یہ سب از قبیلِ استحسان ہی تھا کیوں کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مستقل شارع تھے، ان کا قول وعمل تو خود اپنی جگہ نص اور حجت شرعیہ ہے، زیادہ سے زیادہ اسے استحسان شارع کہا جا سکتا ہے، تاہم اسے ائمہ مجتہدین کی اصطلاح استحسان سے کوئی تعلق نہیں بلکہ میں ان مثالوں کی روشنی میں صرف اتنا کہنا چاہوں گا کہ ائمہ مجتہدین کی اصطلاح میں جسے استحسان کہا جاتا ہے اس طریق استدلال کا وجود شارع علیہ السلام سے بھی ثابت ہے۔

---

۱) صحیح ابن حبان: كتاب الصوم، باب الكفارة، ج۱، ص ۲۹۱، رقم الحديث: ۳۵۲۶

حضرات صحابہ سے استحسان پر عمل کے نظائر

حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی استحسان پر عمل کرنا ثابت ہے، ذیل میں اس کی کچھ مثالیں ذکر کی جاتی ہیں مثلاً:

۱۔۔۔۔ عورت کا انتقال ہو جائے اور اس کے ورثاء مندرجہ ذیل ہوں۔ شوہر، ماں، دو اخیافی (ماں شریک) بھائی، اور دو سگے بھائی، اس صورت میں شوہر، ماں اور اخیافی بھائی تو ورثاء ہیں جو اصحاب فرائض کہے جاتے ہیں یعنی شریعت میں ان کے حصص مقرر و متعین ہیں لیکن میت کے سگے بھائی عصبات کے قبیل سے ہیں اور علم میراث کا یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ اصحاب فرائض سے جو بچ کر رہ جاتا ہے وہ عصبات کو ملتا ہے، لہٰذا اس صورت میں قیاس کی رو سے اخیافی بھائیوں کو تو ترکہ ملے گا، مگر میت کے سگے بھائیوں کو کچھ بھی نہیں مل سکے گا کیوں کہ شوہر کو نصف حصہ ملے گا، ماں کو چھٹا اور اخیافی بھائیوں کو ثلث ملے گا، اس کے بعد کچھ بچتا ہی نہیں کہ میت کے سگے بھائیوں کو عصبات میں سے ہونے کی وجہ سے ملے، پس یہ عجیب وغریب پیچیدگی واقع ہوگئی کہ میت کے سگے بھائی تو محروم ہو جائیں اور اخیافی بھائی ترکہ پالیں بعض صحابہ نے اسی کے مطابق فتویٰ دیا ہے، لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور دوسرے صحابہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک از روئے استحسان اس کا حکم دوسرا ہے، یہ حضرات میت کے سارے بھائیوں کو خواہ اخیافی ہوں یا سگے، سب کو ثلث میں شریک قرار دیتے ہیں کیوں کہ یہ سارے بھائی ایک ماں کی اولاد تو ہیں اگرچہ ان کے باپ الگ الگ ہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے استحسان کا یہ طریقہ انصاف قائم کرنے اور حرج کے دفع کرنے کی خاطر اختیار کیا ہے۔

یہ صورت حال فرضی نہیں ہے بلکہ روایتوں میں آتا ہے کہ ایک مرتبہ فی الواقع یہی نوبت پیش آگئی، چنانچہ جب واقعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے پیش ہوا تو اولاً حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسی رائے کا اظہار فرمایا کہ ماں کی جانب سے میت کے اخیافی بھائیوں کا حصہ ثلث ہوگا کیوں کہ وہ اصحاب فرائض میں سے ہیں، یہ سن کر میت کے سگے

بھائیوں نے جو عصبات میں سے تھے اور حصہ پانے سے محروم ہو جا رہے تھے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کہا کہ ہٹائیے ہمارے باپ کو اور سمجھ لیجیے کہ ہمارا باپ کوئی گدھا تھا لیکن کیا یہ واقعہ نہیں کہ ہم چاروں ایک ہی ماں کی اولاد ہیں، یہ سن کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ اپنی پہلی رائے سے رجوع فرمایا اور میت کے چاروں بھائیوں کو ثلث میں شریک قرار دینے کا فیصلہ فرمایا:

اختلافهم في مسألة المشتركة وهي زوج وأم وإخوة لأم وإخوة لأب وأم حكم عمر رضي الله عنه فيها بالنصف للزوج وبالسدس للأم وبالثلث للإخوة من الأم ولم يعط للإخوة من الأب والأم شيئا، فقالوا هب أن أبانا كان حمارا ألسنا من أم واحدة فشرك بينهم وبين الإخوة من الأم في الثلث. (۱)

۲.....قرآن کی نص صریح مصارفِ زکوٰۃ میں سے ایک مصرف مولفۃ القلوب کو بھی قرار دیتی ہے یعنی نومسلموں کی تالیف قلب یا کافروں کے فساد و شر سے بچنے کے لیے انہیں بھی زکوٰۃ کی رقم دی جا سکتی ہے، عہد صدیقی میں عیینہ بن حصن اور اقرع بن حابس حسب دستور اپنے حصے کا مطالبہ کرنے آئے، حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اس کے متعلق حکم نامہ لکھ دیا، یہی لوگ پھر حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے اس حکم نامہ کو موکد کرنے کے لیے گئے، تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس پر دستخط نہیں کیے اور انہیں کچھ دینے سے انکار کر دیا اور فرمایا:

یہ وہ چیز تھی جو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تم کو اسلام پر جمانے کے لیے دیا کرتے تھے، اب اللہ نے اسلام کو غلبہ و شوکت دے کر تمہارا محتاج نہیں رکھا، اب اگر اسلام پر ثابت قدم رہے تو فبہا ورنہ تلوار ہمارے اور تمہارے درمیان فیصلہ کن ہوگی، یہی استحسان ہے:

---

(۱) المحصول للرازي : الكلام في القياس ، المسألة الثالثة، القسم الأول ، ج۵، ص:۵۸۰

جاء عيينه والأقرع يطلبان أرضا إلى أبي بكر فكتب له الخط فمزقه عمر وقال هذا شيء كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطيكموه ليتألفكم على الإسلام واللآن فقد أعز الله الإسلام وأغنى عنكم فان ثبتهم على الإسلام والا فبينا وبينكم السيف.[1]

۳..... سرقہ اور زنا کی سزا ایک حکم کلی کی شکل میں قرآن پاک میں موجود ہے، ایک مرتبہ یمن کے باشندوں نے مقام حرہ میں قیام کیا اور ان کے ساتھ رفقاء سفر میں سے ایک شادی شدہ عورت بھی تھی، وہ لوگ اس کے ساتھ بدکاری کرتے رہے پھر اسے چھوڑ کر چل پڑے، یہ عورت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آئی اور اپنا واقعہ سناتے ہوئے یہ کہا کہ میں مسکینہ اور محتاج تھی ہمارے رفقاء سفر ہمارا خیال نہیں کرتے تھے اور میرے پاس اپنے نفس کے سواء کچھ نہیں تھا، میں اپنی عزت کوان سے مادی فائدہ حاصل کرنے کی غرض سے کھوتی رہی، حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس کے رفقاء کو بلا کر تحقیقِ حال کیا اور جب لوگوں نے اس عورت کی محتاجی اور مسکینی کی تصدیق کردی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسے زنا کی آئینی سزا سے بری فرما دیا۔[2]

۴..... حاطب بن ابی بلتعہ رضی اللہ عنہ صحابی رسول کے ایک غلام نے قبیلہ مزینہ کے ایک شخص کا اونٹ چرا کر ذبح کر دیا، معاملہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی عدالت میں پہنچا اور ضابطے کے تحت قطع ید کا فیصلہ ان کے حق میں کیا لیکن فوراً اس فیصلہ سے عدول کرتے ہوئے حاطب بن ابی بلتعہ رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا کہ میرا خیال ہے کہ تم ان غلاموں کو بھوکا رکھتے ہو جس سے مجبور ہو کر یہ لوگ وہ کام کر گزرے جسے اللہ نے حرام کر رکھا ہے، یہ فرما کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ اونٹ کے مالک کو اس کی قیمت لینے پر راضی کر لیا۔ ان دونوں واقعہ

---

(۱) التفسیر المظھری: سورۃ التوبۃ آیت نمبر ۶۰ کے تحت، ج۴ص: ۲۳۶

(۲) مصنف عبد الرزاق: کتاب الطلاق، باب الحد بالضرورۃ، ج۷،ص ۴۰۵، رقم الحدیث: ۱۳۶۵۰

میں ایک حکم کلی سے ہٹ کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک استثنائی فیصلہ فرمایا ہے، اور یہی فیصلہ ان مخصوص احوال وظروف کے اعتبار سے، حسن اور مقاصد شریعت کے عین مطابق اور جرم وسزا میں توازن واعتدال کا مقتضا تھا:

روی عن عمر رضی الله عنه أن غلمان حاطب بن أبی بلتعة انتحروا ناقة للمزنی فامر عمر رضی الله عنه بقطعهم، ثم قال لحاطب: إنی أراك أن تجيعهم فدرا عنهم القطع لما ظنه يجيعهم.[1]

استحسان کا ثبوت اجماعِ امت سے

استحسان کی مشروعیت اور حجیت پر ایک اور بہت بڑی دلیل اجماع ہے، چنانچہ عنقریب ان شاء اللہ تمام مکاتب فقہ کے مشروعیت استحسان پر عملی اتفاق واجماع کو پوری طرح بیان کیا جائے گا جس کے بعد یہ حقیقت بے غبار ہو جاتی ہے کہ استحسان کی حجیت میں دراصل کوئی نزاع واختلاف نہیں، بظاہر منکرین استحسان کے تمام اعتراضات ایک ایسے مزعومہ معنی استحسان پر وارد ہوتے ہیں جس کا کوئی بھی قائل نہیں، اور وہ استحسان جس کے فقہاء مذاہب قائل ہیں اس کی حجیت میں کسی کو بھی نزاع وکلام نہیں۔

علامہ صدر الشریعہ عبید اللہ بن مسعود رحمہ اللہ (متوفی ۷۴۷ھ) فرماتے ہیں:

والاستحسان حجة لأن ثبوته بالدلائل التی هی حجة إجماعا وقد أنكر بعض الناس العمل بالاستحسان جهلا منهم فإن أنكروا هذه التسمية فلا مشاحة فی الاصطلاح.[2]

یعنی استحسان یقیناً حجت ہے کیوں کہ اس کی شریعت پر دلالت کرنے والے تمام شواہد بالاتفاق حجت ہیں، جن لوگوں نے استحسان کا انکار کیا ہے وہ نادانی اور غلط فہمی پر مبنی ہے، اور

(۱) المغنی لابن قدامة: کتاب الحدود، باب القطع فی السرقة، فصل القطع فی المجاعة، ج۹ ص ۱۳۶

(۲) التوضيح والتلويح: الركن الرابع القياس، فصل القياس جلی وخفی، ج۲ ص: ۱۶۳

اگر انہیں صرف لفظ استحسان کے اطلاق پر اعتراض ہے تو یہ بھی درست نہیں کیوں کہ فن
اصطلاح پر کوئی پابندی نہیں۔

استحسان کی مثالیں فقہاء کی عبارات میں

فقہاء کی عبارتوں میں بھی استحسان کی مثالیں جابجا ملتی ہیں، اس کی چند مثالیں درج
ذیل ہیں:

۱...... ازروئے قیاس چیر پھاڑ کر کھانے والے پرندوں کا جھوٹا ناپاک ہونا چاہیے۔
کیوں کہ چیر پھاڑ کر کھانے والے چوپایوں کا جھوٹا ناپاک ہے، تو جس طرح درندے
چوپایوں کا جھوٹا ناپاک ہے اسی طرح چیر پھاڑ کر کھانے والے پرندوں کا جھوٹا بھی ناپاک
ہونا چاہیے، مگر استحسانًا ایسے پرندوں کا جھوٹا پاک ہے مگر اس میں کراہت ہے کیوں کہ
درندے نجس العین نہیں ہیں ان میں نجاست محض گوشت کے حرام ہونے کی وجہ سے ہے
لہٰذا پانی کی نجاست کا حکم بھی اسی جگہ لگایا جائے گا جہاں پانی سے (ان کے گوشت سے پیدا
شدہ) لعاب اور رطوبت کا امتزاج پایا جائے اور چیر پھاڑ کر کھانے والے پرندوں میں یہ
امتزاج نہیں پایا جاتا ہے، اس لیے کہ وہ اپنی چونچ سے پانی لے کر حلق میں ڈالتے ہیں اور
ان کی چونچ ایک پاک ہڈی ہے ان کے پانی میں پڑنے سے پانی ناپاک نہیں ہوتا ہے، البتہ
کراہت اس معنی کر باقی رہے گی کہ عموماً ایسے جانوروں کی چونچ میں خارجی نجاست لگی رہتی
ہے، اس مسئلہ میں قیاس کی دلیل اگرچہ ظاہر نظر میں بہت مضبوط ہے لیکن استحسان کو ترجیح
حاصل ہے۔

۲...... سواری پر چلتے ہوئے نمازِ جنازہ کے متعلق اگر قیاس پر نظر رکھی جائے
تو معلوم ہوگا کہ نماز جنازہ سواری پر جائز ہونی چاہیے، اس لیے کہ وہ اصل نماز نہیں بلکہ
دعا ہے اور دعا ہر حالت میں جائز ہے اس کے لیے سواری یا پیدل کی کوئی قید نہیں ہے
اس کے برخلاف استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ سواری کی حالت میں نمازِ جنازہ نہ ہو اس لیے

کہ نمازِ جنازہ میں تکبیر تحریمہ وغیرہ پائی جاتی ہے جس کی وجہ سے اس کی حیثیت نماز کی سی ہے لہٰذا اس پر فرض نماز کے احکامات جاری کرنے چاہییں اور بلا عذر سواری پر نماز جنازہ پڑھنے کی اجازت نہ ہونی چاہیے، اس مسئلہ میں بھی استحسان قیاس کے مقابلہ میں قوی ہے لہٰذا استحسان ہی کو ترجیح دی گئی ہے۔

۳......اگر کسی شخص پر زکوٰۃ واجب تھی پھر اس نے زکوٰۃ کی نیت کیے بغیر سارا مال صدقہ کردیا، تو یہاں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ زکوٰۃ ادا نہ سمجھی جائے اور اس پر ادائیگی کا فرض بدستور باقی رہے کیوں کہ صدقہ نفل اور فرض دونوں طرح سے کیا جاتا ہے، ان میں امتیاز کے لیے فرض کی نیت متعین طور پر کرنا ضروری ہے جو یہاں نہیں پائی گئی، جب کہ استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ سارا مال صدقہ کردینے کی وجہ سے اس سے زکوٰۃ کی ادائیگی کا حکم ساقط ہو جائے اس لیے کہ تعین کی ضرورت وہاں پڑتی ہے جہاں کوئی چیز متعین کیے بغیر متعین نہ ہو سکے یہاں ایسا نہیں ہے بلکہ کل مال کا ایک حصہ ہی یہاں واجب تھا جو یقینی طور پر صدقہ کر دیا گیا، اب کچھ بچا ہی نہیں کہ اسے متعین کیا جا سکے اس لیے بلا تعین کے بھی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔

۴......استحسان ہی کے قبیل سے قرض کا مسئلہ ہے کہ اسے ربا میں داخل ہونے کی وجہ سے ناجائز ہونا چاہیے کیوں کہ قرض میں ایک وقت معینہ پر روپے کا روپے سے تبادلہ ہوتا ہے اور مستقرض اس کے ذریعہ فائدہ اٹھاتا ہے اور یہ بھی تو ربا ہے، لیکن استحسان کی وجہ سے اسے مباح قرار دیا گیا ہے اس لیے کہ قرض دینے میں باہمی رواداری اور ہمدردی کا اظہار ہوتا ہے اس لیے یہاں پر بھی قیاس کو ترک کر کے استحسان پر عمل کیا گیا ہے۔

۵......اسی طرح قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ لوگوں کے موضع ستر کو نہیں دیکھنا چاہیے خواہ علاج ہی کی ضرورت کیوں نہ ہو کیوں کہ یہ شریعت کا عام قاعدہ ہے کہ موضع ستر کا دیکھنا اور چھونا حرام ہے، لیکن علاج کی غرض سے اس کو استحساناً جائز قرار دیا گیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ استحسان ادلہ اربعہ سے بالکلیہ الگ کوئی خاص دلیل نہیں ہے بلکہ ان ہی میں سے بعض کو بعض پر ترجیح اور بعض کو بعض سے مستثنیٰ اور دلائل میں باہمی تطبیق اور مرجوح وقبیح سے بچ کر حکم راجح واحسن کو اختیار کرنے کی کوشش کرنے کا نام استحسان ہے، اس طرح استحسان کا ثمرہ دراصل اتباعِ حسن اور اجتناب عن القبح نکلتا ہے جس کے مستحسن ہونے بلکہ مامور بہ ہونے سے انکار کرنا مشکل ہے۔

استحسان کا ثبوت تاریخِ اسلام سے

حجیت استحسان پر اسلامی قانون کے تاریخی تسلسل سے بھی ایک بہت بڑی شہادت ملتی ہے، چنانچہ عہد رسالت سے لے کر عہد صحابہ، دور تابعین، عصر ائمہ اجتہاد اور عہد تقلید تک پھیلے ہوئے ادوار تشریع میں استحسان نہ صرف ہمیشہ ایک بنیادی وسیلہ اجتہاد کے طور پر زیر عمل رہا بلکہ دیگر تمام استنادی اور اجتہادی مصادر قانون کے مقابلہ میں اس کا کردار زیادہ وسیع، مؤثر اور ہمہ گیر رہا ہے، جس سے بطور مصدر شریعت استحسان کی حجیت پر قطعی دلالت ملتی ہے۔

استحسان کے منکرین اور ان کے دلائل

امام شافعی رحمہ اللہ نے سب سے پہلے استحسان کو حجت ماننے سے انکار کیا، اور مستقل موضوع بنا کر اس کی تردید کی چنانچہ "کتاب الام" میں ایک مستقل عنوان "إبطال الاستحسان" کے نام سے قائم کیا، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اس عنوان کے ذیل میں یا اپنی کتاب "الرسالة" میں ابطال استحسان پر جو دلائل قائم کیے ہیں، ان کا خلاصہ سطور ذیل میں پیش کر دیا جائے ان کی دونوں کتابوں کا جائزہ لینے سے چھ دلائل سامنے آتے ہیں، جو نمبروار اس طرح ہیں:

ا......شریعت کی بنیاد نص پر ہے اور شریعت نے نص پر قیاس کرنے کا انسان کو مکلف کیا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ استحسان نہ نص ہے نہ نص پر قیاس کرنا ہے بلکہ ان سے ایک خارج

شی ہے، اب اگر اس خارجی شی کا اعتبار کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے انسانوں کے لیے ایک ضروری چیز کو ترک کر دیا ہے حالاں کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد:

"اَیَحۡسَبُ الۡاِنۡسَانُ اَنۡ یُّتۡرَکَ سُدًی" (۱)

کیا انسان یہ خیال کرتا ہے کہ یوں ہی مہمل چھوڑ دیا جائے گا۔

پس استحسان جو نہ قیاس ہے اور نہ نص پر عمل کرنا ہے، اس آیتِ کریمہ کے خلاف ہونے کی وجہ سے نا قابلِ قبول ہے۔

۲...... بے شمار آیتوں میں اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کا حکم ہے، اور خواہشات کی اتباع سے انسانوں کو روکا گیا ہے اور شریعت کا حکم ہے کہ جب کبھی آپس میں نزاع ہو جایا کرے تو کتاب اللہ کی طرف رجوع کرو، چنانچہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

"فَاِنۡ تَنَازَعۡتُمۡ فِیۡ شَیۡءٍ فَرُدُّوۡهُ اِلَی اللّٰهِ وَالرَّسُوۡلِ اِنۡ كُنۡتُمۡ تُؤۡمِنُوۡنَ بِاللّٰهِ وَ الۡيَوۡمِ الۡاٰخِرِ" (۲)

اگر کسی امر میں تم باہم اختلاف کرنے لگو تو اس امر کو اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالے کر دیا کرو اگر تم اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہو۔

اور ظاہر ہے کہ استحسان نہ کتاب اللہ ہے اور نہ سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کہ ان کی طرف رجوع کیا جائے بلکہ یہ ان دونوں سے ہٹ کر ایک تیسری چیز ہے، اس لیے جب تک قرآن وحدیث کے اندر اس کے قبول کرنے کی دلیل نہ ملے اس وقت تک اس کو قبول نہیں کریں گے اور چوں کہ کوئی دلیل اس کے قبول پر نہیں ہے اس لیے استحسان کو قبول نہیں کیا جائے گا۔

۳...... آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ وحی کی روشنی ہی میں حکم دیا کرتے تھے، کبھی بھی استحسان کی بنا پر کوئی حکم نہیں دیا، مثلاً ایک بار آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا کہ ایک

(۱) القیامۃ: ۳۶ (۲) النساء: ۵۹

آدمی نے اپنی بیوی سے ''اَنْتَ عَلَیَّ کَظَھْرِ اُمِّیْ'' کہہ دیا ہے اس کا کیا حکم ہے؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا جواب استحسان سے نہیں دیا بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وحی کا انتظار کیا حتی کہ آیتِ ظہار اور کفارہ کا حکم نازل ہوا، اور اس طرح کے اور کئی مسائل ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پیش آمدہ واقعات میں استحسان کی روشنی میں جواب دینے سے انکار فرمایا۔ اور وحی کا انتظار فرمایا اگر کسی کے لیے فقہی ذوق اور استحسان سے فتویٰ دینے کی گنجائش ہوتی تو اس کے زیادہ مستحق آپ صلی اللہ علیہ وسلم تھے، لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے گریز کیا، تو ہم پر لازم ہے کہ ہم بھی کسی نص پر اعتماد کیے بغیر استحسان پر فتویٰ دینے سے احتراز کریں، ہمارے لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اسوہ حسنہ ہے۔

۴...... آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم پر محض اس لیے نکیر فرمائی کہ انہوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں غائبانہ استحسان پر عمل کرلیا تھا، مثلاً ایک مرتبہ ایک مشرک نے مسلمان لشکر کو دیکھ کر کلمہ شہادت پڑھ دیا تھا لیکن حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ نے سمجھا کہ اس نے محض جان بچانے کی خاطر یہ کلمہ پڑھا ہے لہٰذا وہ مسلمان نہیں ہے، اور اس کا قتل کرنا درست ہے اس لیے انہوں نے اس کو قتل کردیا لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب معلوم ہوا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر نکیر فرمائی، اگر استحسان جائز ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ پر نکیر نہ فرماتے لہٰذا معلوم ہوا کہ استحسان جائز نہیں ہے۔

۵...... استحسان کے لیے کوئی ضابطہ اور قاعدہ نہیں ہے کہ اس پر حق و باطل کو پرکھا جائے، اب اگر ہر مفتی، حاکم اور مجتہد کے لیے استحسان کی اجازت دے دی جائے تو معاملہ بہت الجھ جائے گا، اور ایک ہی مسئلہ میں کئی احکام سامنے آئیں گے اور کوئی ضابطہ ہے نہیں کہ اس کی روشنی میں کسی ایک کو ترجیح دی جائے، اور یہ خرابی استحسان کی اجازت دینے سے پیدا ہوگی لہٰذا وہ قابلِ ترک ہے۔

۶...... اگر استحسان مجتہد کے لیے جائز قرار دیا جائے تو وہ مجتہد نص پر اعتماد نہیں کرے گا

ر نہ کسی مسئلہ کو نص میں تلاش کرنے کی زحمت گوارہ کرے گا بلکہ وہ صرف اپنی عقل پر ہی
عتماد کر کے احکام بیان کر دے گا، اور اس سے ہر اس شخص کو مسائل بیان کرنے کی جرات
و جائے گی جو کتاب وسنت کا علم بھی نہ رکھتا ہو، اس لیے کہ کتاب وسنت کا علم نہ رکھنے والوں
ے لیے بھی عقل کا ہونا ثابت ہے، بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ اہل علم کی عقل سے
یر اہلِ علم کی عقل زیادہ ہوتی ہے، اور یہ خرابی محض استحسان کے جائز قرار دینے کی وجہ سے
ازم آ رہی ہے اس لیے استحسان حجت نہیں بن سکتا۔

مانعین کے دلائل پر ایک نظر

اگر غور سے دیکھا جائے تو مانعین کے یہ تمام دلائل اس استحسان سے متعلق نہیں ہیں،
جنہیں احناف و مالکیہ قابلِ اعتبار قرار دیتے ہیں، چنانچہ شیخ ابوزہرہ امام شافعی رحمہما اللہ کے
مذکورہ چھ دلائل ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

إن هذه الادلة كلها لا ترد على الاستحسان الحنفي.[1]

یہ سارے دلائل استحسان حنفی کے خلاف نہیں ہیں۔

اور واقعتاً امام شافعی رحمہ اللہ کے ان دلائل میں اس طرح کے الفاظ ملتے ہیں:

لو كان لأحد أن يفتي بذوق الفقهي، الخ۔۔۔بل يعتمد على العقل
وحده، الخ۔۔۔ وغیرھا اس سے واضح ہوتا ہے کہ دراصل امام شافعی رحمہ اللہ مطلقاً
استحسان کو باطل اور قابلِ رد نہیں سمجھتے بلکہ جس استحسان میں صرف فقہی ذوق اور محض عقلی
اقتضا کے تحت قانون سازی ہو، ایسے استحسان کو باطل ومردود قرار دیتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ
جن دلائل کے معتبر اور شرعی ہونے پر پوری امت متفق ہے، اس سے استناد کیے بغیر محض
ذوق ووجدان اور طبعی خواہش کی بنیاد پر حکم شرعی بیان کرنے کو کوئی استحسان نہیں کہتا اور نہ یہ
طریقہ استدلال کسی مجتہد کے یہاں صحیح ہے، اس طرح یہ محض ایک لفظی نزاع رہ جاتا ہے
چنانچہ شیخ ابوزہرہ لکھتے ہیں:

(۱) أصول الفقه: الاستحسان، ص: ۲۷۲

إن الأخذ بالاستحسان الحنفي لا ينافي الاتباع للأصول المعتبرة بحال من الأحوال.

استحسان یعنی قیاس خفی کے مقتضا کو قبول کرنا کسی بھی حالت میں شرعاً اصول معتبرہ کی اتباع کے خلاف نہیں ہے، اسی لیے تقریباً تمام ائمہ مجتہدین حنفیہ ہوں یا مالکیہ وحنابلہ بلکہ امام شافعی رحمہ اللہ بھی عملاً اس کے مصدر شرعی ہونے کو تسلیم کرتے ہیں، متاخرین علماء شوافع کی تحریریں اس امر کا واضح ثبوت ہیں کہ امام شافعی رحمہ اللہ بھی استخراج احکام میں برابر اس طرز استدلال سے کام لیتے رہے ہیں، گویا یہ حضرات اس کی تعبیر استدلالِ مرسلہ اور معانی مرسلہ وغیرہ سے کرتے ہیں، اس طرح شیخ مصطفیٰ زرقاء کی یہ بات قولِ فیصل ہے یعنی استحسان واستصلاح کے بارے میں امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف بعض شرائط وقیود اور تسمیہ واصطلاح کا اختلاف ہے، اصل استحسان میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

حاصل یہ ہے کہ یہ بات اپنی جگہ ایک سچائی ہے کہ استحسان بھی مصادر شرعی میں سے ایک معتبر مصدر ہے، جس سے کام گو سارے ہی مجتہدین نے لیا ہے مگر علماء احناف نے اس سے بکثرت استفادہ کیا ہے اور اس کے نتیجہ میں اسلامی زندگی کے تمام شعبوں سے متعلق پوری جامعیت کے ساتھ قانون اسلامی کا ایک عظیم الشان اور نافع ترین ذخیرہ امت کے ہاتھ آیا۔

استحسان تمام مذاہب فقہ میں

عام طور پر یہ گمان کیا جاتا ہے کہ اصول استحسان صرف مذہب حنفی اور مذہب مالکی کے ساتھ مختص ہے بلکہ علامہ شوکانی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۵۰ھ) نے تو علامہ قرطبی رحمہ اللہ (متوفی ۶۷۱ھ) کے حوالے سے مذہب مالکی میں بھی اسے غیر معروف قرار دیا ہے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اصحاب کی جانب بھی اس کا انکار منسوب کیا ہے وہ کہتے ہیں:

ونسب القول به إلى أبي حنيفة وحكى عن أصحابه ونسبه إمام الحرمين الى مالك وانكره القرطبي فقال ليس معروفا من مذهبه

وكذلك أنكر أصحاب أبي حنيفة ما حكي عن أبي حنيفة من القول به.[۱]

یعنی استحسان کا قول امام ابوحنیفہ اور ان کے بعض اصحاب کی جانب منسوب ہے اور امام الحرمین نے امام مالک کی جانب بھی منسوب کیا ہے، لیکن علامہ قرطبی نے اسے مذہب مالکی میں غیر معروف قرار دیا ہے اور اسی طرح امام ابوحنیفہ کے اصحاب نے بھی امام صاحب کی طرف اس کی نسبت کا انکار کیا ہے۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے تو مذہب حنبلی میں استحسان کے ثبوت سے متعلق علامہ ابن حاجب رحمہ اللہ (متوفی ۶۴۶ھ) وغیرہ کے اقوال کی بھی تردید کرتے ہوئے جمہور کی طرف اس کے انکار وابطال کا قول منسوب کر دیا ہے لیکن موصوف کی یہ رائے محض تخمینی اور خلاف حقیقت ہے، کیوں کہ تاریخ مذاہب فقہیہ کی واقعی اور عملی شہادتیں اس کے برعکس ہیں تمام مسلمہ فقہی مذاہب میں دیگر اصول اجتہاد کی طرح استحسان کی حجیت وقطعیت اور استنباط احکام میں اس پر اعتماد کا ٹھوس ثبوت پیش کرتی ہیں، جیسا کہ ڈاکٹر حسین حامد حسان نے درست کہا ہے:

وهذا نوع من الاجتهاد موجود في فقه الأئمة جميعا وليس في فقه أبي حنيفة فقط ولكن الشافعية لم يطلقوا عليه استحسانا بل عدوه تطبيقا للقواعد وتحقيقا لمناط العموم. وعلى كل حال فانه لا مشاحة في الاصطلاح ولا حجر في التسمية ما دامت الحقائق محل اتفاق.[۲]

یعنی اجتہاد کی یہ نوع تمام ائمہ ہدیٰ کے فقہی مذاہب میں یکساں طور پر پائی جاتی ہے نہ کہ صرف امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب میں، تاہم شوافع نے اسے استحسان کا نام

---

(۱) ارشاد الفحول : المقصد الخامس، الفصل السابع، البحث الرابع في الاستحسان، ج ۲ ص ۱۸۲

(۲) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي ص ۵۹۲

نہیں دیا بلکہ قواعد کی تطبیق اور عمومِ نصوص کی تحقیقِ مناط سے تعبیر کیا ہے، لیکن بہر طور جب حقائق محلِ اتفاق ہیں تو پھر کسی مخصوص اصطلاح یا نام کو اپنانے پر کوئی پابندی اور ممانعت نہیں۔

حنفیہ اور مالکیہ کے ہاں استحسان کی حجیت تو کسی خارجی قرینہ یا ثبوت کی محتاج نہیں کیوں کہ ان دونوں مذاہب کے جلیل القدر اماموں اور اکابر علماء کی تصریحات اس سلسلہ میں مکمل طور پر واضح اور بے غبار ہیں، جن میں بعض تعریف استحسان کے ضمن میں بیان ہوئیں اور بعض آگے مختلف مقامات پر بالتفصیل بیان کی جائیں گی، اسی طرح حنابلہ کی جانب حجیت استحسان کی نسبت بھی اکابر فقہاء اور اصولیین سے ثابت ہے، چنانچہ علامہ آمدی، علامہ ابن حاجب، علامہ اسنوی، حجوی، استاذ عبدالوہاب خلاف رحمہ اللہ، استاذ محمد یوسف موسیٰ اور علی حسب اللہ وغیرہ نے حنابلہ کی طرف حجیت استحسان کا قول منسوب کیا ہے، لیکن اس سے بڑھ کر یہ کہ خود حنبلی مذہب کی کتب اصول میں اس کی تصریح ملتی ہے، چنانچہ علامہ ابن قدامہ المقدسی رحمہ اللہ نے ''روضة الناظر وجنة المناظر'' اور علامہ نجم الدین الطوفی رحمہ اللہ نے اپنے مختصر رسالہ میں استحسان کی تعریف بیان کرنے کے بعد اسے امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے نزدیک حجت قرار دیا ہے، اسی طرح علامہ صفی الدین البغدادی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''قواعد الأصول'' میں تصریح کی ہے کہ:

قال القاضي: الاستحسان مذهب أحمد وهو ان ترك حكما إلى حكم هو اولى منه۔[1]

یعنی بقول قاضی، امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے مذہب میں استحسان حجت ہے اور وہ کسی حکم کو چھوڑ کر اس سے بہتر حکم کی طرف رجوع کرنے کا نام ہے۔

مذہب حنبلی کی ایک اور مایہ ناز کتاب ''المسودة فی أصول الفقه'' جو خانوادہ تیمیہ کے تین معزز علماؤں کی مشترک تصنیف میں کہا گیا ہے کہ:

---

(۱) قواعد الأصول: ص ۱۱۹

قد أطلق احمد القول بالاستحسان في مواضع.[۱]

یعنی امام احمد نے متعدد امور میں استحسان پر اعتماد کیا ہے۔

فقہ حنبلی سے استحسان کے نظائر

۱۔ قال في رواية الميموني أستحسن أن يتيمم لكل صلاة والقياس أنه بمنزلة الماء يصلي به حتى يحدث أو يجد الماء.[۲]

یعنی میمونی کی روایت میں امام احمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ میں از روئے استحسان سے ہر نماز کے لیے تیمم کرنے کا فتویٰ دیتا ہوں، حالانکہ قیاس یہ ہے کہ وضوئی طرح تیمم سے بھی حدث ظاہر ہونے تک متعدد نمازیں ادا کی جا سکتی ہیں۔

۲۔ وقال في رواية بكر بن محمد فيمن غصب أرضا فزرعها الزرع لرب الأرض وعليه النفقة وهذا شيء لا يوافق القياس ولكن أستحسن أن يدفع إليه نفقته.[۳]

یعنی غاصب اگر مغصوبہ میں فصل کاشت کر دے تو فصل مالک زمین کی ہوگی اور وہ خرچہ ادا کریگا یہ حکم قیاس کے خلاف ہے لیکن استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ مالک زمین غاصب کو اس کے اخراجات ادا کرے۔

۳۔ قال في رواية المروذي يجوز شراء أرض السواد ولا يجوز بيعها فقيل له. كيف يشتري ممن لا يملك فقال القياس كما تقول ولكن استحسانا.[۴]

یعنی ارض سواد کو خریدنا جائز ہے مگر فروخت کرنا ممنوع ہے پس کہا گیا وہ کیسے خرید ے

---

(۱) المسودة في أصول الفقه: مسألة: الاستحسان، ج ۱ ص: ۴۵۱

(۲) المسودة في أصول الفقه: مسألة: الاستحسان، ج ۱ ص: ۴۵۱

(۳) المسودة في أصول الفقه: مسألة: الاستحسان، ج ۱ ص: ۴۵۲

(۴) المسودة في أصول الفقه: مسألة: الاستحسان، ج ۱ ص: ۴۵۲

گا اس چیز کو جس کا وہ مالک نہیں بن سکتا، قیاس کا تقاضا وہی ہے جو تم نے کہا لیکن یہ حکم استحسان پر مبنی ہے۔

۴ وقال في رواية صالح في المضارب إذا خالف فاشترى غير ما أمره به صاحب المال فالربح لصاحب المال ولهذا أجرة مثله إلا أن يكون الربح يحيط بأجرة مثله فيذهب وكنت أذهب إلى أن الربح لصاحب المال. ثم استحفت.[1]

یعنی اگر مضارب نے صاحب المال کی بتائی ہوئی چیز کے علاوہ کچھ اور خریدا تو منافع صاحب مال کا ہوگا اور مضارب کو اجرت مثل ملے گی یہ حکم بھی استحسان پر مبنی ہے۔

رہے امام شافعی رحمہ اللہ تو اگرچہ بظاہر ان کی طرف اصول استحسان کا انکار وابطال منسوب ہے، بلکہ خود انہوں نے "الرسالة" اور "الأم" میں ابطال استحسان کے عنوان سے باب باندھا اور اس سلسلہ میں اپنے دلائل وشبہات بڑی تفصیل سے بیان کرتے ہوئے یہ معروف جملہ کہا ہے:

من استحسن فقد شرع.

یعنی جس نے استحسان پر عمل کیا وہ گویا ایک نئی شریعت گھڑنے کا مرتکب ہوا لیکن ان کے یہ تمام شبہات بقول ڈاکٹر احمد حسن محض غلط فہمی پر مبنی تھے، جیسا کہ آگے چل کر تفصیل سے وضاحت کی جائے گی اور حقیقت یہ ہے کہ بقول علامہ حجوی رحمہ اللہ وہ خود بھی نہ صرف نظری طور پر استحسان کے قائل تھے بلکہ عملاً استنباط احکام میں اسے برتتے بھی تھے۔

چنانچہ علامہ سیف الدین آمدی، علامہ تقی الدین سبکی، شیخ الاسلام زکریا انصاری، علامہ ماوردی، علامہ اسنوی، قاضی رویانی، امام رافعی اور امام غزالی رحمہم اللہ جیسے جلیل القدر شافعی علمائے فقہ واصول نے امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف حجیت استحسان کا عملی اقرار منسوب کرتے ہوئے اس سلسلہ میں بہت سے فقہی نظائر بھی بیان کیے، جن میں سے چند ایک

(۱) المسودة في أصول الفقه: مسألة: الاستحسان، ج ۱ ص: ۴۵۱

حسب ذیل ہیں۔

فقہ شافعی سے استحسان کے نظائر

ا......امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا:

استحسن في المتعة أن تكون ثلاثين درهما.[۱]

یعنی از روئے استحسان متعہ (مطلقہ کو دیئے جانے والے ہدیہ) کی مقدار تیس درہم ہے۔

۲......استحسن أن تثبت الشفعة إلى ثلاثة أيام.[۲]

یعنی مجھے شفیع کے لیے حق شفعہ تین دن تک ثابت و حاصل رہنا مستحسن معلوم ہوتا ہے۔

قسم لینے کے بارے میں فرمایا:

۳...... وقد رأيت بعض الحكام يحلف بالمصحف وذلك عندي حسن.[۳]

یعنی میں نے بعض قاضیوں کو قرآن پاک پر قسم لیتے دیکھا ہے اور یہ میرے نزدیک مستحسن ہے۔

مؤذن کے بارے میں کہا:

۴......حسن أن يضع اصبعيه في صماخيي أذنيه.[۴]

(۱) الإحكام في أصول الأحكام: النوع الثاني، المسألة الثانية، ج ۴ ص ۱۵۶

(۲) الإبهاج في شرح المنهاج: الكتاب الخامس، الاستحسان، ج ۳ ص: ۱۹۱

(۳) الحاوي الكبير للماوردي: كتاب أدب القاضي، فصل: تقليد المفضول القضاء مع وجود الأفضل، ج ۱۶ ص: ۱۶۶

(۴) الحاوي الكبير للماوردي: كتاب أدب القاضي، فصل: تقليد المفضول القضاء مع وجود الأفضل، ج ۱۶ ص: ۱۶۶

یعنی مؤذن کے لیے پسندیدہ یہ ہے کہ اپنے دونوں کانوں میں انگلیاں ڈال کر اذان دیا کریں۔

۵ ... استحسن أن يترك شيي للمكاتب من نجوم الكتابة.[۱]

یعنی استحسان کا تقاضا ہے کہ مکاتب غلام کو بدل کتابت کی اقساط سے کچھ معاف کر دیا جائے۔

۶ ... إن اخرج السارق يده اليسرى بدل اليمنى فقطعت، فالقياس يقتضي قطع يمناه والاستحسان أن لا تقطع.[۲]

یعنی اگر چور بایاں ہاتھ سامنے کر دے اور حد سرقہ میں کاٹ دیا جائے تو قیاس کا تقاضا ہے اب اس کا دایاں ہاتھ بھی کاٹا جائے (کیوں کہ اصل میں دایاں ہاتھ کاٹنا ہی واجب تھا) لیکن استحسان کی رو سے اس کا دایاں ہاتھ نہ کاٹا جائے گا۔

۷ ...... ان صورتوں کے علاوہ اور بہت سے مقامات پر امام شافعی رحمہ اللہ نے استحسان اور استحباب کے الفاظ استعمال کیے ہیں، مثلاً:

وقد استحسنتم أن توتروا بثلاث.[۳]

ينبغي أن تستحبوا ما ضع رسول الله بكل حال.[۴]

وقد استحسنتم أن توتروا بثلاث وينبغي تستحبوا ما وضع رسول الله بكل حال وغيره.

۸ ..... پھر بہت سے مسائل ایسے بھی ہیں جن میں اگر چہ امام شافعی رحمہ اللہ لفظ استحسان استعمال نہیں کرتے لیکن اس سلسلہ میں جو اصول اور طریق کار اختیار کرتے ہیں وہ اپنی حقیقت کے لحاظ سے استحسان میں داخل ہے، چنانچہ مسئلہ عرایا کے سلسلہ میں امام شافعی

(۱) الإبهاج في شرح المنهاج: الكتاب الخامس، الاستحسان، ج ۳ص: ۱۹۱، ۱۹۲

(۲) الإبهاج في شرح المنهاج: الكتاب الخامس، الاستحسان، ج ۳ص: ۱۹۱، ۱۹۲

(۳) الأم: مسائل في الصلاة، باب ماجاء في الوتر بركعة واحدة، ج۷ص: ۲۱۵

(۴) الأم: مسائل في الصلاة، باب ماجاء في الوتر بركعة واحدة، ج۷ص: ۲۱۵

رحمہ اللہ ایک حدیث کی بنیاد پر قیاس کو ترک کر کے حدیث پر عمل کرتے ہیں کیوں کہ عرایہ، مزابنہ میں داخل ہے جس کی ممانعت حدیث سے ثابت ہوتی ہے۔

۹.....علامہ حجوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

ان الشافعي أيضا لم يخل عن الاستحسان فقد ثبت عنه أن مدة الحمل اربع سنين، مع أن القياس يقتضي أن يكون تسعة أشهر لأنه غالب ما يقع.(۱)

یعنی حقیقت یہ کہ امام شافعی بھی استحسان پر عمل سے خالی نہیں چنانچہ ان سے حمل کی مدت چار سال تک ثابت ہے، حالاں کہ ازروئے قیاس مدت حمل نو ماہ ہونی چاہیے جو عام غالب ہے، کیوں کہ شریعت کے احکام غالب عادت پر مبنی ہوتے ہیں۔

۱۰.....مسئلہ حماریہ اور مسئلہ مشترکہ میں امام شافعی رحمہ اللہ کا موقف بھی وہی ہے جو قائلین استحسان کا ہے کہ ان مسائل میں قیاسی حکم کی رو سے شقیق بھائی محروم رہتے ہیں اور صرف ماں شریک بھائی حقدار وارث ٹھہرتے ہیں، حالاں کہ شقیق بھائی ماں شریک ہونے میں ان کے ساتھ برابر کے شریک ہیں اس بنا پر قیاس کو چھوڑ کر ازروئے استحسان سب بھائیوں کو مال وراثت کا حقدار قرار دیا گیا ہے۔

اور علامہ حجوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

والشافعي يقول بهذا كما لك فلزمه القول بالاستحسان ولو سماه بغير إسمه.(۲)

یعنی امام شافعی کا موقف بھی یہاں وہی ہے جو امام مالک کا ہے۔ اس لیے استحسان پر عمل اس سے بھی ثابت ہوتا ہے اگرچہ وہ اسے استحسان کا نام نہ دیں مگر نام کے اختلاف سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

---

(۱) الفکر السامی ج ۱ ص ۲۰۔

(۲) الفکر السامی ج ۱ ص ۲۰۔

۱۱۔۔۔۔۔امام شافعی رحمہ اللہ کی پیروی میں ان کے متعدد اصحاب اور اکابر فقہائے شافعیہ جیسے علامہ رافعی، قاضی رویانی، علامہ عز الدین بن عبد السلام، علامہ جلال الدین سیوطی اور علامہ سبکی رحمہم اللہ وغیرہ بھی استحسان کے قائل ہیں، اور استنباط احکام وتفریع جزئیات میں اس سے پوری طرح کام لیتے ہیں۔

علامہ رافعی رحمہ اللہ (متوفی ۶۲۳ھ) فرماتے ہیں:

قال الرافعي: في التغليظ على المعطل في اللعان استحسن أن يحلف ويقال: قل بالذي خلقك و رزقك.[۱]

یعنی امام رافعی نے کہا کہ لعان میں رک جانے والے سے سختی کا ساتھ حلف لیا جائے گا یہ استحسان کی بنا پر کہتا ہوں۔

۱۲۔۔۔۔۔قاضی رویانی رحمہ اللہ (متوفی ۵۰۵ھ) فرماتے ہیں:

وقال القاضي الروياني فيما إذا امتنع المدعي من اليمين المردودة، وقال أمهلوني لأسال الفقهاء استحسن قضاء بلدنا إمهاله يوما.[۲]

یعنی لوٹا جانے والی قسم سے باز رہنے والے مدعی کے بارے میں قاضی رویانی نے کہا کہ مجھے وقت دو، میں فقہاء سے پوچھ لوں کیوں کہ ہمارے شہر کے قاضی ازروئے استحسان مدعی کو ایک دن کی مہلت دیتے ہیں۔

۱۳۔۔۔۔۔استحسان اپنی نوعیت کے اکثر مظاہر میں استثناء سے تعبیر ہے، جیسا کہ شروع میں واضح کیا جا چکا ہے بلکہ مالکیہ نے تو اس کی تعریف ''إستثناء مصلحة جزئية من قاعدة كلية'' بیان کی ہے اور استثنائی احکام فقہ شافعی میں بھی بڑی کثرت سے پائے جاتے ہیں جو بالآخر استحسان ہی پر مبنی قرار پاتے ہیں، چنانچہ شافعیہ کے نزدیک حرم کا گھاس کاٹ کر چوپایوں کو کھلانا جائز ہے کیوں کہ اسے نہ کاٹنے سے حجاج کو تکلیف ومشقت لاحق

(۱) الابهاج في شرح المنهاج: الكتاب الخامس، الاستحسان، ج۳ص: ۱۹۱

(۲) البحر المحيط في أصول الفقه: كتاب الأدلة المختلف فيها، الاستحسان، ج۸ص: ۱۰۸

وتی ہے، اور یہ حکم عمومی حرمت سے استثناء وترخیص ہی تو ہے جس کی نوعیت استحسانی ہے۔

۱۴...... اسی طرح اگر ایک شخص نے ایسے پھل خریدے جن کی صلاح ظاہر ہو چکی ہے و پک کر کاٹنے کے قابل ہو جانے تک ان کا درختوں پر باقی رکھنا عرف کی بناء پر لازم ہے، س بارے میں علامہ عزالدین بن عبدالسلام شافعی رحمہ اللہ (متوفی ۶۶۰ ھ) فرماتے ہیں:

فلم صحّ هذا الا شتراط ههنا؟ قلنا لأن الحاجة ماسة إليه وحاملة عليه فكان من المستثنيات عن القواعد تحصيلا لمصالح هذا العقد.[۱]

یعنی اس شرط کا صحیح ہونا محض حاجت کی بناء پر قواعد عمومی سے استثنائی حکم ہے۔

۱۵...... نیز وہ لکھتے ہیں:

وإنما خولفت القواعد لأن المقصود منه المنافع و الغلات وهي باقية إلى يوم الدين، فلما عظمت مصلحة خولفت القواعد في أمره تحصيلا لمصلحته.[۲]

یعنی پھلوں اور مساجد سے متعلق وقف کے معاملہ میں عمومی قواعد کو چھوڑ کر استثنائی، ستحسانی احکام اس لیے اپنائے گئے تاکہ مصالح وقف کی تکمیل ہو سکے۔

اسی طرح علماء شافعیہ نے دادا کے لیے اپنی پوتی اور پوتے کا نکاح کا اختیار بھی قواعد وقیاس کے خلاف دیا ہے، اور باپ یا دادا کے لیے قرض کی وجہ سے اپنے زیر ولایت بچوں کا مال رہن رکھنے کا اختیار بھی قیاس کے خلاف محض استحسان کی بناء پر دیا ہے۔

ان تمام نظائر سے ثابت ہوتا ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ باوجود نظری اعتبار سے ظاہری انکار کرتے ہیں، لیکن عملاً اپنی فقہ میں استنباط احکام کے وقت اصول استحسان پر پورا پورا

---

(۱) قواعد الأحكام في مصالح الأنام: فصل في تنزيل دلالة العادات وقرائن الأحوال منزلة صريح الأقوال: ج۲ص:۱۲۷

(۲) قواعد الأحكام: قاعدة في اختلاف أحكام التصرفات لا ختلاف مصالحها، ج۲ص:۱۲۶

اعتماد کرتے ہیں، اور اس کی بناء پر قیاس اور قواعد عامہ کو چھوڑ دیتے ہیں اور غالباً یہی وجہ ہے جس کی بناء پر شیخ محی الدین ابن عربی رحمہ اللہ (متوفی ۶۳۸ھ) نے "الفتوحات المکیۃ" میں امام شافعی رحمہ اللہ کے معروف قول کو انکار کی بجائے مدح پر محمول کیا کہ گویا "من استحسن فقد شرع" سے ان کی مراد یہ تھی کہ استحسان کی بناء پر استنباط احکام کرنے والا شخص عمل اجتہادی وتشریع میں نبی کے قائم مقام ہے۔

تاہم بندے کے خیال میں امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ قول تاویل کا محتاج نہیں بلکہ اس کا محل مختلف ہے ان کے پیش نظر استحسان کا وہ مفہوم تھا جو بالاتفاق باطل اور مردود ہے۔ جب کہ استحسان کے حقیقی اور واضح مفہوم میں نہ صرف وہ نظری طور پر قائل ہیں، بلکہ عملاً اسے پوری طرح استنباط احکام میں برتا ہے، ان مسلمہ فقہی مذاہب کے علاوہ دیگر فقہاء ومجتہدین نے بھی استحسان کی حجیت کو تسلیم کیا اور اسے بطور مصدر شریعت اپنایا ہے، چنانچہ امام اوزاعی ابراہیم نخعی اور سفیان ثوری رحمہ اللہ کے علاوہ معتزلہ میں سے ابوالحسین بصری بھی اس کے قائل ہیں۔

یوں بالآخر اصول استحسان تمام مسلمہ فقہی مذاہب اور معتبر فقہاء ومجتہدین اور اصولیین کے نزدیک قابل اعتماد اور حجت ٹھہرتا ہے، اور یہی وہ حقیقت ہے جس کے پیش نظر محققین کی ایک جماعت نے یہ کہا ہے کہ استحسان اپنی حقیقت کے لحاظ سے محل اتفاق ہے، اور اس کے مفہوم اور حجیت کے بارے میں تمام اختلاف نزاع لفظی کی حیثیت رکھتے ہیں۔

چنانچہ علامہ سبکی، علامہ اسنوی، اور ان کی پیروی میں علامہ شوکانی، علامہ حجوی اور دیگر علماء رحمہم اللہ نے یہ تصریح کی ہے کہ:

قال جماعة من المحققين: الحق أنه لا يتحقق استحسان مختلف فيه لأنهم ذكروا في تفسيره أمورا لا تصلح للخلاف لأن بعضها مقبولا اتفاقا، وبعضها متردد بين ما هو مقبول اتفاقا، وما هو مردود اتفاقا.[1]

---

(۱) ارشاد الفحول: المقصد الخامس، البحث الرابع: الاستحسان، ج۲ص: ۱۸۲، ۱۸۳

جمہور محققین علماء کے نزدیک استحسان مختلف فیہ کا وجود ہی نہیں پایا جاتا کیوں کہ اس کی تفسیر میں جو کچھ کہا گیا ہے وہ بالاتفاق باطل ومردود ہے۔

اس سلسلہ میں علامہ ابن سمعانی رحمہ اللہ کا قول بہت واضح ہے:

قال ابن السمعاني: إن كان الاستحسان هو القول بما يستحسنه الإنسان، ويشتهيه من غير دليل، فهو باطل، ولا أحد يقول به، ثم ذكر أن الخلاف لفظي، ثم قال: فإن تفسير الاستحسان بما يشنع به عليهم لا يقولون به والذي يقولون به أنه العدول في الحكم من دليل إلى دليل أقوى منه، فهذا مما لم ينكره أحد عليه.[1]

یعنی اگر استحسان بغیر دلیل شرعی کے محض خواہش نفس کی بناء پر فیصلہ کا نام ہے تو یہ بالاتفاق باطل ہے جس کا کوئی بھی قائل نہیں، اور اگر یہ مرجوح دلیل سے قوی تر دلیل کی طرف عدول سے عبرت ہے تو سب کے نزدیک حجت ہے اور کوئی بھی اس کا منکر نہیں، لہٰذا استحسان کے بارے میں اختلاف محض لفظی ہے۔

اسی حقیقت کو علامہ آمدی رحمہ اللہ (متوفی ۶۳۱ھ) نے یوں بیان کیا ہے:

فحاصل النزاع راجع فيه إلى الإطلاقات اللفظية ولا حاصل له.[2]

یعنی استحسان کی حقیقت وحجیت کے بارے میں تمام اختلافات کا ماحصل صرف نزاع لفظی ہے اور کچھ نہیں۔

ان تمام تصریحات سے یہ حقیقت واشگاف ہو کر سامنے آ گئی کہ استحسان، احکام فقہیہ کے استنباط کا ایک ایسا قطعی اور یقینی اصول ہے جو فقہ اسلامی کی پوری عملی تاریخ پر محیط ہے اور تمام مسلم فقہی مذاہب کے نزدیک بالاتفاق حجت اور واجب الاعتبار ہے، جیسا کہ ڈاکٹر حسین حامد حسان نے استحسان کے مفہوم اور مشروعیت پر گفتگو کرنے کے بعد نتیجہ اخذ کرتے

(۱) إرشاد الفحول: المقصد الخامس، البحث الرابع: الاستحسان، ج۲ص: ۱۸۲، ۱۸۳

(۲) الإحكام في أصول الأحكام: الأصل الخامس، النوع الثاني، المسألة الثانية، ج۴ص: ۱۵۹

ہوئے بجا طور پر لکھا ہے:

وهذا يدل على أن قاعدة الاستحسان قاعدة قطعية مأخوذة من مجموع النصوص الشرعية بطريق الاستقراء، فالعمل بها والتفريع على أساسها والرجوع إليها عمل بمجموع نصوص شرعية وليس عملا بالرای ولا تشر يعا بالهوى.[۱]

یعنی ان تمام امور سے ثابت ہوتا ہے کہ استحسان ایک قطعی اور یقینی قاعدہ ہے جو بہت سے نصوص شریعت کے استقراء سے ماخوذ ہے۔ لہٰذا اس پر عمل اور اس کے ذریعہ تفریع احکام درحقیقت ان متعدد نصوص شرعیہ پر عمل کے مترادف ہے، نہ کہ محض اپنی رائے یا خواہش کے ذریعہ شریعت سازی۔

انکارِ استحسان کی اہم وجہ

استحسان کا انکار کرنے والے علماء میں امام شافعی رحمہ اللہ اور ان کے پیروکار علماء اصول امام غزالی، علامہ ماوردی، قاضی بیضاوی رحمہ اللہ وغیرہ سے لے کر علمائے ظواہر میں علامہ ابن حزم اور علامہ شوکانی رحمہما اللہ تک سبھی درحقیقت استحسان کے ایک مخصوص مفہوم کی تردید کرتے آئے ہیں، اور جس مفہوم میں استحسان کا انہوں نے انکار کیا ہے وہ تاریخِ اسلام میں کسی بھی فقیہ امام یا اصولی کے نزدیک حجت نہیں رہا بلکہ سب کے نزدیک بالاتفاق باطل اور مردود ہے، استحسان کے اس مردود مفہوم کو ظاہر کرنے والی مختلف تعبیرات اور ان کا تجزیہ وابطال حسبِ ذیل ہے۔

۱۔۔۔۔ علامہ ماوردی رحمہ اللہ (متوفی ۴۵۰ھ) نے قائلین استحسان کی طرف منسوب کرتے ہوئے یہ تعریف بیان کی ہے کہ:

هو ما غلب في الظن وحسن في العقل من غير دليل ولا أصل وإن

---

(۱) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي ص: ۲۳۹

دفعه من دلائل الشرع أصل.[۱]

یعنی بعض قائلین استحسان نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ جو چیز انسان کے گمان پر غالب آجائے اور عقل کو اچھی معلوم ہو بغیر کسی دلیل یا اصول کے (مجرد عقل و ذوق کی بناء پر) وہ استحسان ہے، خواہ دلائل شرع میں سے کوئی اصول اس کا مزاحم ہی کیوں نہ ہو۔

امام غزالی رحمہ اللہ (متوفی ۵۰۵ھ) نے بھی استحسان کے تین معانی میں سے پہلا معنی یہ بیان کیا ہے کہ:

الا ستحسان وله ثلاثة معان الاوّل وهو الذى يسبق إلى الفهم ما يحسنه المجتهد بعقله.[۲]

یعنی مجتہد کا کسی چیز کو مجرد اپنی عقل و فہم کی رو سے اچھا سمجھنا استحسان ہے۔

علامہ ابن حزم ظاہری رحمہ اللہ (متوفی ۴۵۶ھ) نے بھی استحسان کا یہی مفہوم فرض کر کے اس کی تردید میں صفحے کے صفحے لکھ ڈالے، چنانچہ وہ کہتے ہیں:

وهو الحكم بما رآه الحاكم أصلح فى العاقبة وفى الحال---ومن المحال أن يكون الحق فيما استحسنا دون برهان.[۳]

یعنی استحسان استنباط اور رائے سب کا معنی یہ ہے کہ قاضی یا مجتہد اپنی رائے سے کسی حکم کو حال اور مآل کے اعتبار سے اچھا سمجھے۔۔۔۔اور یہ محال ہے کہ جس چیز کو ہم نے بغیر دلیل و برہان کے محض اپنی رائے سے اچھا سمجھا ہے وہ صحیح اور حق ہو۔

یوں ہم دیکھتے ہیں کہ منکرین خواہ شافعیہ ہوں یا ظاہریہ، استحسان کے جس فرضی مفہوم کی تردید و ابطال میں طویل طویل بحثیں کر رہے ہیں وہ مفہوم قائلین استحسان کسی بھی گروہ

---

(۱) الحاوی الکبیر: کتاب أدب القاضی، فصل تقلید المفضول القضاء مع وجود الأفضل، ج۱۶ ص:۱۶۳

(۲) المستصفی: الأصل الثالث من الأصول: الباب النحاس والثلاثون، ج۱ ص:۱۷۱

(۳) الإحکام فی أصول الأحکام: الباب الخامس و الثلاثون، ج۶ ص:۱۶

کے نزدیک بلکہ سرے سے فقہ اسلامی کی تاریخ میں موجود ہی نہیں، چنانچہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی کسی بھی کتاب میں یا کسی بھی عالم سے مذکورہ باطل مفہوم کہیں بھی صراحت وشہادت کے ساتھ منقول وثابت نہیں اور نہ ہی ان جلیل القدر فقہاء کے بارے میں یہ گمان رکھنا ازروئے عقل درست ہے کہ وہ اس باطل مفہوم میں استحسان کے قائل ہوں گے جیسا کہ علامہ ابن عربی مالکی رحمہ اللہ (متوفی ۵۴۳ھ) نے تصریح کی ہے کہ:

ولذلك أنكر جمهور من الناس على أبي حنيفة القول بالاستحسان وهي المسألة السادسة، فقالوا: إنه يحرم ويحلل بالهوى من غير دليل، وما كان ليفعل ذلك أحد من أتباع المسلمين، فكيف أبو حنيفة.[1]

یعنی جمہور عوام نے امام ابوحنیفہ کے استدلال بالاستحسان کا انکار کیا، اور یہ کہا ہے کہ وہ بغیر دلیل شرعی کے صرف اپنی رائے سے تحریم وتحلیل کا فیصلہ کرتے ہیں، یہ محض اتہام ہے کیوں کہ امام ابوحنیفہ تو درکنار کسی عام مسلمان کے بارے میں بھی ایسا تصور نہیں کیا جا سکتا۔

علامہ عبدالعزیز بخاری رحمہ اللہ (متوفی ۷۳۰ھ) نے بالکل درست فرمایا ہے:

واعلم أن بعض القادحين في المسلمين على أبي حنيفة وأصحابه في تركهم القياس بالاستحسان--- وقال انه قول بالتشهي--- وكل ذلك طعن من غير روية وقدح من غير وقوف على المراد أبو حنيفة أجل قدرا واشد ورعا من أن يقول في الدين بالتشهي أوعمل بما استحسنه من غير دليل قام عليه شرعا.[2]

یعنی بعض لوگوں نے امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب پر قیاس کو چھوڑ کر محض اپنی پسند کے مطابق استحسان پر عمل کرنے کا بہتان باندھا ہے، اور حقیقت یہ ہے کہ یہ طعن وتشنیع اور الزام بغیر سوچے سمجھے اور ان کی مراد جانے بغیر محض باطل الزام ہے، حالاں کہ امام ابوحنیفہ

(۱) أحكام القرآن: سورة الأنعام، آیت نمبر ۱۲۱ کے تحت، ج ۲ ص: ۲۷۸

(۲) كشف الأسرار: باب بيان القياس والاستحسان، ج ۴ ص: ۳

س امر سے بہت بلند وبالا اور زیادہ متقی اور پرہیزگار ہیں کہ وہ دین میں محض اپنی خواہش کی
ناء پر کوئی دلیل شرعی قائم کریں۔

دکتور یوسف موسیٰ نے اس حقیقت کی مزید وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے کہ:

قدیرا وبالا ستحسان ما یستحسنه المجتهد بعقله من غیر دلیل وهذا طبعا ما لا یریده الاحناف ولا غیرهم من هذا الأصل، ماداموا یعتبرونه دلیلا من أدلة الأحكام الفقهية ولعل هذا المعنى هو الذى جعل الشافعي یرفض اعتبار الاستحسان أصلا من أصول هذه الأحكام وقال فيه قولته المشهورة من استحسن فقد شرع۔ [۱]

استحسان کا عام فقہی تصور

فقہی اصطلاح میں لفظ استحسان کا اطلاق حظر واباحت اور زہد وورع سے متعلق احکام کے وسیع دائرے پر ہوتا ہے، چنانچہ فقہاء کرام بالخصوص احناف مثلاً امام کرخی رحمہ اللہ (متوفی ۳۴۰ھ)، اور علامہ ابوبکر کاسانی رحمہ اللہ (متوفی ۵۸۷ھ) وغیرہ نے استحسان کے عنوان سے جن فقہی احکام کا ذکر کیا ہے، ان پر ایک اجمالی نظر ڈالنے سے یہ حقیقت پوری طرح واضح ہو جاتی ہے کہ آداب معاشرت، احترام شعائر، تحفظِ مصالح، تعمیر اخلاق اور تزکیۂ نفس کے دائروں پر محیط سب کے سب احکام وقواعد استحسان کے مفہوم میں سمٹ آتے ہیں، جیسا کہ ذیل کی اجمالی فہرست سے عیاں ہوتا ہے۔

آدابِ معاشرت سے متعلق احکام

اس دائرے سے متعلق استحسانی احکام کی حسبِ ذیل انواع ہیں۔

۱...... بیت اللہ کی حرمت وتقدس کے پیش نظر پیشاب کرتے وقت قبلہ کی سمت منہ یا پیٹھ کرنے کی ممانعت اور قبلہ کی سمت تھوکنے کی ممانعت وغیرہ۔

---

(۱) المدخل لدراسة الفقه الإسلامی ص ۱۹۲

۲......مساجد کی تزیین و آرائش اور مصحف مقدس کی تحسین و تزیین سے متعلق احکام۔

۳......بعض اہم اور مقدس مناسبات کے حوالے سے مخصوص ایام و اوقات میں عبادات و اذکار کا اہتمام۔

۴......حرم شریف، مساجد اور مصاحف تک مشرکین کی رسائی کی ممانعت سے متعلق احکام۔

اسلامی تشخیص کو اجاگر کرنے والے احکام

استحسان کے اس دائرہ میں حسب ذیل حکام آتے ہیں:

۱......وضع قطع، چال ڈھال اور فکر و عمل میں غیر مسلم اقوام سے تشبہ کی ممانعت۔

۲......غناء و موسیقی، لہولعب اور لایعنی امور سے گریز اور اجتناب کی ہدایت۔

۳......خوشی و غم کے مواقع اور تقریبات میں عہد جاہلیت کے رسوم اور بدعات سے اجتناب کی ہدایت۔

سنن و مستحبات کی پیروی سے متعلق احکام

استحسان کا یہ دائرہ حسب ذیل انواع احکام پر مشتمل ہے۔

۱......عبادات میں نوافل اور اذکار اور مراقبات وغیرہ بطور وسائل تزکیۂ نفس اپنانا۔

۲......معاشرتی زندگی میں باہمی محبت و اخوت کے فروغ کی خاطر ولیمہ، عقیقہ، ہدیہ وغیرہ ایسے مستحب اعمال انجام دینا۔

۳......عادی زندگی میں صحت و تندرستی اور علاج و دوا سے متعلق وہ امور جو سنت سے ثابت ہیں۔

مکروہات و مشتبہات سے اجتناب کے متعلق احکام

اس دائرے میں آنے والے استحسانی احکام حسب ذیل ہیں۔

۱......احتکار واکتناز، جوا وقمار، اور رشوت وسود وغیرہ کی غیر واضح اور باریک صورتوں کی ممانعت۔

۲......موضع تہمت اور مشکوک معاملات سے اجتناب کی ہدایت۔

۳......مردوں کے لیے سونا، ریشم اور عورتوں سے متعلق دیگر سامان آرائش کو استعمال کرنے کی ممانعت وغیرہ۔

اس اجمالی فہرست سے استحسان کے فقہی تصور کی وسعت و جامعیت اور عمومیت بھی واضح ہو جاتی ہے، چنانچہ علامہ سرخسی رحمہ اللہ (متوفی ۴۸۳ھ) نے ''المبسوط'' میں اور علامہ کاسانی رحمہ اللہ (متوفی ۵۸۷ھ) نے ''بدائع الصنائع'' میں علامہ کرخی رحمہ اللہ (متوفی ۳۴۰ھ) کی پیروی کرتے ہوئے حضر واباحت اور زہد وورع کے ان تمام احکام کو استحسان کے باب میں بالتفصیل بیان کیا ہے جس سے استحسان کا فقہی اطلاق اور تصور پوری طرح اجاگر ہو جاتا ہے۔

استحسان کی اقسام

......استحسان نصی

استحسان استنادی کی غالب صورتیں چوں کہ از روئے سنت متعین ہوئی ہیں اس لیے عموماً استحسان نصی کو استحسان سنت ہی سے تعبیر کیا جاتا ہے، لیکن یہاں ہم نے استحسان نصی کی زیادہ واضح اور جامع اصطلاح اس لیے اختیار کی ہے تاکہ اس میں بعض وہ صورتیں بھی شامل ہو جائیں جن میں الفاظ کے لغوی اطلاقات کو اختیار قرآنی کی بناء پر چھوڑ دیا گیا ہے بناء بریں استحسان نصی کی جامع تعریف یوں کی جا سکتی ہے کہ کسی معاملہ میں قیاس ظاہر، قاعدہ کلیہ یا لغوی اطلاق کا مقتضی چھوڑ کر نص شرعی کے ذریعے ثابت ہونے والے خصوصی حکم یا مفہوم کو اپنانا استحسان کہلاتا ہے اس کی چند مثالیں یہ ہیں۔

استحسان نصی کی مثالیں

۱.....علامہ شاطبی رحمہ اللہ (متوفی ۷۹۰ھ) نے امام کرخی رحمہ اللہ کے حوالے سے یہ مثال بیان کی ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ "مالی صدقة" یعنی میرا مال صدقہ ہے، تو اگر چہ ظاہر لفظ عموم کا تقاضا کرتا ہے لیکن استحساناً اسے صرف مالِ زکوۃ پر محمول کیا جائے گا اس دلیل قرآنی کی رو سے کہ ارشاد باری تعالی ہے:

"خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ "(۱)

میں لفظ اموال باوجود اپنے ظاہری ولغوی عموم کے شرعاً صرف اموال کے لیے استعمال ہوا ہے۔

۲.....قیاس ظاہر کا تقاضا ہے کہ بیع سلم (یعنی وہ معاملہ جس میں مبیع موجود نہ ہو بلکہ بعد میں حوالہ کیا جائے) جائز نہ ہو کیوں کہ صحت بیع کے لیے مال مبیع کی موجودگی ضروری ہے لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی بناء پر قیاس کو چھوڑ کر استحسان پر عمل کیا جاتا ہے کہ:

من أسلف في شيي ففي كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم.(۲)

یعنی تم میں سے جو شخص بیع سلم کرنا چاہے وہ پیمانہ، وزن ومدت متعین کر کے ایسا کرے۔

۳.....بیع سلم کی طرح عرایا بھی استحسان سنت کی رو سے جائز قرار دی گئی ہے۔ عرایا کی صورت یہ ہوتی تھی کہ ایک مسلمان دوسرے غریب مسلمان کو اپنے باغ میں چند کھجوروں کے درختوں سے کھجوریں کھانے کی اجازت دے دیتا تھا، اس کی آمدورفت سے بعض اوقات باغ کے مالک کو تکلیف ہوتی اس لیے درخت پر جو کھجوریں ہوتی ہیں ان کے بدلے

(۱) التوبة : ۱۰۳

(۲) صحيح بخاری کتاب السلم ، باب السلم في وزن معلوم، ج۳ص: ۸۵، رقم الحديث ۲۲۴۰

بِن اندازاً وہ اس کو خشک کھجوریں دے دیتا، اس قسم کے پھلوں کا تبادلہ ازروئے قیاس ممنوع ہے لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ضرورت کی بناء پر عرایا کی اجازت دے دی تھی۔

بیع سلم اور عرایا کی طرح بہت سے دیگر تصرفات و معاملات جو ازروئے قیاس و قواعد جائز ٹھہرنے چاہیے۔ حدیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی بناء پر استحساناً جائز قرار دیئے گئے ہیں، ان میں اہم معاملات اجارہ، وصیت، قرض اور خیار شرط وغیرہ ہیں۔

۴..... استحسان سنت کی ایک اور مثال بھول کر کھا پی لینے کے باوجود روزہ کا باقی رہنا ہے، ازروئے قیاس اس صورت میں روزے کا رکن اساسی زائل ہو گیا ہے جس کے باعث روزہ فاسد ہو جانا چاہیے، لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی:

من أكل ناسيا وهو صائم فليتم صومه فانما أطعمه الله وسقاه.(۱)

کی رو سے قیاس مذکور کو چھوڑ دیا گیا۔

۵..... نیز حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز کے اندر قہقہہ لگانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

قال النبی صلى الله عليه وسلم: من كان منكم قهقه فليعد الوضوء والصلاة.(۲)

حالاں کہ قہقہہ لگانا ناقض وضو نہیں ہونا چاہیے کیوں کہ اس میں خروجِ نجاست نہیں ہے کہ اسے ناقض وضو کہا جائے، لیکن نماز کے اندر قہقہہ لگانے سے وضو کے ٹوٹ جانے پر نص وارد ہوئی ہے اس لیے یہاں بھی قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔

---

(۱) صحيح بخاری: كتاب الأيمان والنذور، باب إذا حنث ناسيافي الأيمان، ج۸، ص: ۱۳۶، رقم الحديث: ۶۶۶۹

(۲) سنن دار قطنی: كتاب الطهارة، باب أحاديث القهقهة في الصلاة، ج۱ ص: ۲۹۵، رقم حديث: ۶۲۲

۲......استحسان اجماعی

استحسان اجماعی یہ ہے کہ کسی معاملہ میں قیاس وقواعد کا تقاضا چھوڑ کر قولی، یا تعاملی اجماع کی بناء پر ثابت ہونے والا خصوصی حکم اپنایا جائے، اس کی بنیاد یہ ہے کہ جس طرح نص شرعی کے ذریعہ حکم قیاسی میں خطا کا پہلو واضح ہو کر متروک ٹھہرتا ہے اسی طرح اجماع وتعامل کے ذریعہ بھی قیاس ظاہر میں جہت خطاء کا تعین ہو جاتا ہے، علامہ سرخسی رحمہ اللہ (متوفی ۴۸۳ھ) فرماتے ہیں:

وهذا لأن القياس فيه احتمال الخطأ والغلط، فبالنص أوالاجماع يتعين فيه جهة الخطأ فيه، فيكون واجب الترك لا جائز العمل به في الموضع الذى تعين جهة الخطأ فيه.[1]

یعنی یہ اس لیے ہے کہ قیاس میں خطا اور غلطی کا احتمال پایا جاتا ہے جو نص اور اجماع کے ذریعہ متعین ہو جاتا، اور یوں جس معاملہ میں قیاس کی جہت خطا متعین ہو جائے وہاں قیاس واجب الترک اور نا قابل عمل ٹھہرتا ہے۔

استحسان اجماعی کی مثالیں

۱......قیاس ظاہر کی رو سے کسی معدوم چیز کے بارے میں کوئی لین دین یا معاہدہ کرنا جائز نہیں ہے لیکن عقد استصناع (اجرت پر کوئی چیز بنوانے کا معاہدہ) اس کلی حکم سے مستثنیٰ ہے کیوں کہ عہد رسالت سے لے کر آج تک لوگوں کے مسلسل ومتوارث عمل درآمد سے اس معاملہ کے جواز پر اجماع عملی منعقد ہو گیا ہے، اس کا سبب یہ ہے کہ اگر عمومی قاعدہ کی رو سے اجرت پر چیزیں بنوانے کی ممانعت کر دی جائے تو لوگوں کو روزمرہ کی ضروریات میں تنگی ہو گی جو خلاف مصلحت ہے:

وأما ترك القياس بدليل الاجماع فنحو الاستصناع فيما فيه للناس

---

(۱) أصول السرخي: فصل في بيان القياس والاستحسان، ج۲ص:۲۰۳

تعامل، فإن القياس يأبى جوازه، تركنا القياس للاجماع على التعامل به فيما بين الناس من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا.[۱]

۲...... اسی طرح حمام میں جا کر غسل کرنے کا معاملہ بھی ازروئے قیاس ممنوع ٹھہرتا ہے کیوں کہ اس میں اجرت متعین ہونے کے باوجود حمام میں قیام کی مدت اور استعمال کیے جانے والے پانی کی مقدار مجہول ہے، لیکن لوگوں کا مسلسل تعامل اور اہل فتویٰ واجتہاد کی جانب سے انکار نہ کرنا اس معاملہ کے جواز پر گویا اجماع کی صورت اختیار کر گیا ہے:

نحن تركنا القياس لتعامل الناس في ذلك فإنهم تعاملوه من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا من غير نكير منكر وتعامل الناس من غير نكير أصل من الأصول كبير..... وهو نظير دخول الحمام بأجر فإنه جائز لتعامل الناس وإن كان مقدار المكث فيه وما يصب من الماء مجهولا.[۲]

۳...... استحسان قیاسی

استحسان قیاسی کی تعریف امام ابوزہرہ رحمہ اللہ نے یوں کی ہے:

هو أن يكون في المسالة وصفان يقتضيان قياسين متباينين أحدهما ظاهر متبادر وهو القياس الإصطلاحي والثاني خفي يقتضي إلحاقها باصل آخر فيسمى هذا استحسانًا.[۳]

یعنی استحسان قیاسی یہ ہے کہ کسی مسئلہ میں دو وصف پائے جائیں جو دو مختلف قیاسوں کا تقاضا کریں ایک قیاس ظاہر متبادر اور دوسرا قیاس خفی جو اس مسئلہ کے کسی دوسری اصل

(۱) أصول السرخي: فصل في بيان القياس والاستحسان، ج۲ص: ۲۰۳

(۲) المبسوط للسرخي: كتاب البيوع، السلم في اللحم، ج۱۲ص: ۱۳۹

(۳) أصول الفقه: الاستحسان، ص: ۲۶۵

سے الحاق کا مقتضی ہو یہ استحسان کہلاتا ہے۔

یہاں قیاس خفی یا استحسان کی وجہ ترجیح علت خفیہ کی قوت اثر ہے، کیوں کہ قیاسی احکام کے استنباط میں اصل اعتبار علت کی تاثیر کا ہے نہ کہ ظہور وخفا کا، پس جس علت کا اثر قوی ہوگا وہی راجح قرار پائے گی خواہ وہ ظاہر ومتبادر ہو خواہ خفی ومستتر۔

علامہ سرخسی رحمہ اللہ (متوفی ۴۸۳ھ) فرماتے ہیں:

وإنما يكون الترجيح بقوة الأثر لا بالظهور ولا بالخفاء لما بينا أن العلة الموجبة للعمل بها شرعا ما تكون مؤثرة، وضعيف الأثر يكون ساقطا في مقابلة قوي الأثر ظاهرا كان أوخفيا، بمنزلة الدنيا مع العقبى. فالدنيا ظاهرة والعقبى باطنة، ثم ترجح العقبى حتى وجب الاشتغال بطلبها والأعراض عن طلب الدنيا لقوة الأثر من حيث البقاء والخلود والصفاء، فكذلك القلب مع النفس والعقل مع البصر.[۱]

یعنی دو متعارض قیاسوں میں سے ایک کی ترجیح بربنائے قوت تاثیر ہوگی نہ کہ از روئے خفاء وظہور، کیوں کہ شرعاً وہی علت وصف واجب العمل ٹھہرتی ہے جو مؤثر ہو، اور قوی الاثر قیاس کے مقابلے میں ضعیف الاثر قیاس بہر حال ساقط الاعتبار ہوگا خواہ وہ ظاہر ہو، یا خفی ہو جیسا کہ دنیا ظاہر ہونے کو باوجود عقبی کے مقابلے میں ساقط اور مرجوح ہے حتی کہ عقبی کی طلب اور دنیا سے اعراض واجب ہے کیوں کہ عقبی کی تاثیر بقاء، دوام اور صفائی و پاکیزگی کے لحاظ سے قوی تر ہے، اسی طرح نفس کے مقابلے میں قلب، اور بصارت کے مقابلے میں عقل وبصیرت فائق ہے، پس یہی حال قیاس جلی کے مقابلے میں قیاس خفی کی ترجیح کا ہے کہ وہ ہمیشہ علت کی قوت تاثیر پر مبنی ہوتی ہے اور تنہا احناف ہی اس موقف کے حامل نہیں بلکہ تمام فقہی مذاہب بشمول شوافع کے اس رائے پر متفق ہیں۔

---

(۱) أصول السرخي: فصل في بيان القياس والاستحسان، ج۲ص: ۲۰۳، ۲۰۴

چنانچہ شافعی علماء میں شیخ الاسلام زکریا انصاری، علامہ محمد بن احمد المحلی، علامہ بنانی اور ...لامہ ماوردی رحمہم اللہ وغیرہ کی تصریحات کا ماحصل یہ ہے کہ:

ومنه الاستحسان بعدول عن القياس إلى أقوى منه ولا خلاف فيه بهذا المعنى إذا قوى القياس مقدم على الآخر قطعا.

یعنی استحسان کی ایک نوع قیاس ظاہر کو چھوڑ کر قوی تر قیاس کی جانب عدول ہے اور ...ن مفہوم میں استحسان کی حجیت پر کوئی اختلاف نہیں، کیوں کہ قیاس ضعیف پر قوی تر قیاس ...طعی اور یقینی طور پر واجب التقدیم ہے۔

...ستحسان قیاسی کی مثالیں

ا......زرعی زمین وقف کرنے کی صورت میں آب پاشی، زمین میں تصرف، آمدورفت اور دیگر حقوق قیاس ظاہر کی رو سے تبعاً داخل نہیں ہوتے جب تک ان کا وقف ...رتے وقت بالصراحت ذکر نہ کیا جائے لیکن استحسان کی رو سے یہ مراعات بغیر تصریحی ...کر کے بھی حاصل رہیں گی، دراصل مسئلہ زیر بحث میں دو قیاس باہم متعارض ہیں، قیاس ...ظاہر کی رو سے وقف، معاہدہ بیع کے مشابہ ہے کیوں کہ دونوں ملکیت زائل کرنے کے ...ذرائع ہیں اور زرعی زمین کی فروخت کی صورت میں حقوق ارتفاق بغیر تصریحی ذکر کے ...شامل معاہدہ نہیں ہوتے، لیکن قیاس خفی کا تقاضا یہ ہے کہ وقف کو عقد اجارہ کے مشابہ ٹھہرایا ...جائے کیوں کہ دونوں میں مشترک مقصود حق انتفاع ہے اور یہی قیاس قوی تر ہے کیوں کہ ...وقف بھی اجارہ کی طرح صرف حق انتفاع کو ثابت کرتا ہے نہ کہ ملکیت عین کو، لہٰذا جس طرح ...زرعی زمین کو اجارہ پر دینے کی صورت میں حقوق ارتفاق بغیر ذکر کیے بھی حاصل ہو جاتے ...ہیں اسی طرح وقف کی صورت میں بھی ہوگا، یوں مسئلہ زیر بحث میں قیاس ظاہر کو چھوڑ کر ...قیاس خفی کو بر بنائے قوت اثر راجح سمجھ کر اختیار کیا گیا ہے کہ یہ استحسان قیاسی کی ایک نمایاں ...مثال ہے۔

۲......جن جانوروں کا گوشت حرام ہے ان کا جھوٹا بھی حرام ہے کیوں کہ اس میں لعاب کا اثر ہوتا ہے جو کہ ان کے گوشت سے پیدا ہوتا ہے، اس پر قیاس کرتے ہوئے تیز پنجے والے پرندوں مثلاً شکرے، گدھ، کوے اور چیل کا جھوٹا بھی نجس ہونا چاہیے کیوں کہ ان کا گوشت حرام ہے، لیکن استحسان کی رو سے یہ پاک ہے اس کی وجہ یہ قیاس خفی ہے کہ پرندے اپنی چونچ سے پانی پیتے ہیں جو ہڈی کی ہے اور اس میں ناپاکی کی کوئی آمیزش نہیں لہٰذا پانی میں ناپاکی کا کوئی اثر نہیں آتا، اس کے برعکس درندے اپنی زبان سے پانی پیتے ہیں جس سے ان کا لعاب جو کہ ان کے گوشت سے پیدا شدہ ہے نکل کر پانی میں شامل ہو جاتا ہے اور اسے ناپاک کر دیتا ہے، بناء بریں پرندہ کو درندہ پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا قیاس ظاہر کو چھوڑ کر استحسان (یعنی قیاس خفی) پر عمل کیا جائے گا۔

۳......اگر فروخت شدہ مال کے بارے میں خریدار کے قبضہ میں جانے سے بیشتر بائع اور مشتری کے درمیان ثمن یعنی طے شدہ قیمت کے بارے میں جھگڑا ہو جائے، تو قیاس ظاہر کا تقاضا ہے کہ بار ثبوت فروخت کنندہ پر ہو کہ وہ زیادہ مقدار کا مدعی ہے اور اگر ثبوت نہ ہو تو خریدار قسم کھائے، لیکن استحسان یہ ہے کہ بائع اور مشتری دونوں قسم اٹھائیں گے کیوں کہ قیاس خفی کی رو سے وہ دونوں ایک لحاظ سے مدعیٰ علیہ اور انکار کرنے والے کی حیثیت رکھتے ہیں، مشتری کا مدعیٰ علیہ ہونا واضح ہے اور بائع اس لحاظ سے مدعیٰ علیہ ہے کہ مشتری کم قیمت پر استحقاق مبیع کا دعویٰ کر رہا ہے اور بائع اس کا منکر ہے۔

۴......استحسان مصلحی

بعض اوقات قیاسی احکام حالات وواقعات کی مخصوص نوعیت کی بناء پر نتائج اور مآل کے لحاظ سے مفید اور مصلحت کے حامل نہیں ہوتے بلکہ ان پر عمل کرنے سے مصالح شرعیہ کے فوت ہونے یا مضر اثرات مرتب ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے ایسے میں قیاس کو چھوڑ کر متبادل مصلحی احکام کو اپنانا استحسان کہلاتا ہے۔

علامہ شاطبی رحمہ اللہ (متوفی ۷۹۰ھ) فرماتے ہیں:

الاستحسان هو الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي، ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الإستدلال المرسل على القياس كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمرا، إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أوجلب مفسدة كذلك فيستثنى موضع الحرج.[1]

یعنی استحسان دلیل کلی کے مقابلے میں مصلحت جزئیہ کو اپنانے سے تعبیر ہے، اور اس کا مقتضی قیاس ظاہر کے مقابلے میں استدلال مرسل کی تقدیم ہے جیسے وہ مسائل جن میں قیاس ظاہر سے ثابت ہونے والا حکم مصلحت کے خلاف یا مفسدہ کے حصول کا باعث بنتا ہو تو ان مسائل میں قیاسی احکام کو چھوڑ کر مصلحت پر مبنی استحسانی احکام کو اپنایا جاتا ہے۔

استحسان مصلحی کی مثالیں

۱......اگر امین سے مال امانت بغیر غفلت وکوتاہی کے تلف ہو جائے تو اس پر تاوان نہیں ہوتا، لیکن اس عموم حکم سے وہ پیشہ ور مستثنیٰ ہیں جو کسی ایک شخص کے لیے مخصوص نہیں بلکہ بہت سے لوگوں کا کام کرتے ہیں جیسے دھوبی، درزی، رنگریز وغیرہ کہ ان کے ہاتھ سے مال تلف ہونے کی صورت میں تاوان واجب الاداء ہوگا کہ اس کے بغیر لوگوں کی مصلحتوں کا تحفظ ممکن نہیں۔

۲......اگر کوئی عورت مرضِ وفات میں مرتد ہو جائے تو قیاس ظاہر کی رو سے، شوہر اس کا وارث قرار نہیں پاتا لیکن امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے بر بنائے استحسان شوہر کو اس کی میراث کا حقدار ٹھہرایا ہے۔

کیوں کہ زیر نظر مسئلہ میں قیاس پر عمل کرنے سے ایک حقیقی مصلحت ضائع ہوتی ہے۔

۵......استحسان ضرورت

استحسان ضرورت ورفع حرج یہ ہے کہ بعض اوقات قیاس وکلی احکام پر عمل پیرائی ممکن

(۱) الموافقات: كتاب الاجتهاد، الطرف الأول في الاجتهاد، ج۵ص: ۱۹۴

نہ ہو یا مشقت وحرج کا باعث بنے تو ایسے میں ضرورت کی بناء پر قیاسی احکام کو ترک کر کے متبادل رخصتی واستثنائی احکام اپنائے جائیں، استحسان کی یہ نوع شریعت اسلامیہ کے قاعدہ یسر وسماحت اور ضابطہ ''الضرورات تبيح المحضورات'' (یعنی ضرورتیں ممنوعات کو مباح کر دیتی ہیں) پر مبنی ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ضرورت خطاب شرعی کے سقوط میں مؤثر ہے، جیسا کہ علامہ عبدالعزیز بخاری رحمہ اللہ نے تصریح کی ہے کہ:

لا شك أن للضرورة أثر في سقوط الخطاب.[1]

یعنی بلاشبہ ضرورت، سقوط خطاب میں تاثیر رکھتی ہے۔

استحسان ضرورت کی مثالیں

۱......حوض اور کنویں کے پانی میں نجاست کے بعد قیاس کی رو سے ان کی پاکی کی کوئی صورت نہ ہونی چاہیے کیوں کہ ان میں نجاست کا اثر بہر حال باقی رہتا ہے، پھر اگر پاکی کی کوئی متبادل صورت رہتی بھی ہے تو وہ یہ کہ سارا پانی نکالا جائے، لیکن ضرورت کی بناء پر قیاس کو چھوڑ کر استحسان کی رو سے پانی کی ایک خاص مقدار نکالنے سے کنواں پاک ہو جانے کا فتویٰ دیا گیا ہے:

وأما ترك لأجل الضرورة فنحو الحكم بطهارة الآباء والحياض بعد ما نجست.[2]

وأما الضرورة فنحو الحكم بطهارة الآبار والحياض بعد تنجسها والقياس يأبى ذلك لأن الدلو ينجس لملاقاة الماء فلا يزال يعود وهو نجس فلا يمكن الحكم بطهارة الماء إلا أن الشرع حكم بالطهارة الضرورية لأنه لا يمكن غسل البئر ولا الحوض وإنما غاية ما يمكن هذا وهو نزح الماء النجس وحصول الماء الطاهر فيه فاستحسنوا ترك

(۱) كشف الأسرار: باب الاستحسان، أقسام الاستحسان، ج۴ ص:۶

(۲) أصول السرخسي: فصل في بيان القياس والاستحسان، ج۲ ص:۲۰۳

العمل بالقياس لأجل الضرورة [1]

۱......ایسے حقوق کے بارے میں جو شبہ سے ساقط نہیں ہوتے اصلی گواہوں کی وفات یا مرض شدید یا غیر حاضری بوجہ بعد فاصلہ کی صورت میں شہادت علی الشہادت کا جواز، قیاس کو ترک کرتے ہوئے صرف ضرورت و رفع حرج پر مبنی استحسانی حکم ہی کی حیثیت رکھتا ہے۔

۲......ضرورت، رفع حرج اور آسانی کی خاطر معاملات میں غبن یسیر اور پیمانہ و وزن میں ہلکی زیادتی اور بیع صرف وغیرہ کو استحساناً جائز رکھا گیا ہے، حالانکہ قیاس و قواعد کی رو سے ایسے معاملات ممنوع ٹھہرتے ہیں۔

۲......استحسان عرفی

استحسان عرفی یہ ہے کہ کسی معاملہ میں لوگوں کے حقیقی اور شرعاً مقبول عرف و عادت کی بنا پر قیاس کو چھوڑ دیا جائے اور اسی عرفی حکم کو اختیار کر لیا جائے، قیاس ظاہر کے مقابلے میں عرف و عادت کی ترجیح درحقیقت قاعدہ مصلحت و حاجت پر مبنی ہے کیوں کہ شریعت میں اعتبار عرف کی اساس رفع حرج ہے۔

ڈاکٹر حسین حامد حسان لکھتے ہیں:

اما الاستحسان بالعرف في غير موضع النص فانه يرجع في الواقع إلى مصلحة حاجية عامة ذلك أن أساس مراعاة أعراف الناس وعاداتهم ان في مراعاة ذلك رفق ويسر ورفع الحرج والمشقة وهي قاعدة الحاجيات أورفع المشقة كما سبق. [2]

یعنی جہاں نص شرعی موجود نہ ہو وہاں عرف کی بناء پر استحسانی حکم درحقیقت مصلحت حاجیہ عامہ کی طرف راجع ہوتا ہے، کیوں کہ لوگوں کے عرف و عادت کی رعایت رفق ویسر اور رفع حرج و مشقت ہی پر مبنی ہے۔

---

(۱) قواطع الأدلة: القول في الاستحسان، ج۲ص: ۲۶۹

(۲) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي ص: ۵۸۸

بناء بریں یہ گمان درست نہیں کہ استحسان عرفی صرف مذہب حنفی کیساتھ مختص ہے بلکہ بقول علمائے شافعیہ:

الاستحسان بالعرف والعادة هو أيضا قطعي الحجية إن ثبت حقيقية هذه العادة.[1]

یعنی استحسان عرفی بھی سب کے نزدیک قطعی طور پر حجت ہے بشرطیکہ زیر نظر مسئلہ میں عرف کی حقیقت ثابت ہو جائے۔

استحسان عرفی کی مثالیں

۱......کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ وہ گوشت نہیں کھائیگا، اس کے بعد اگر وہ مچھلی کھالے تو حانث نہیں ہوگا حالاں کہ ظاہر قیاس اس کے حنث کا متقاضی ہے کیوں کہ مچھلی کا گوشت بھی گوشت ہی کی ایک قسم ہے، لیکن عرف عام میں مچھلی کے گوشت کو گوشت نہیں کہتے لہذا استحسان عرفی کی بناء پر وہ حانث نہ ہوگا۔

۲......امام محمد رحمہ اللہ نے استحساناً مال منقول کا وقف جائز قرار دیا ہے جب کہ لوگوں میں اس کا وقف عرف و عادت کی حیثیت اختیار کر لے، حالانکہ قیاس ظاہر کی رو سے صرف غیر منقول اموال کا وقف جائز ہے۔

استحسان کی قیاس پر ترجیح کی مثالیں

۱......سباع طیور کے جھوٹے کا مسئلہ

از روئے قیاس چیر پھاڑ کر کھانے والے پرندوں کا جھوٹا ناپاک ہے اس لیے کہ یہ ایک درندے کا جھوٹا ہے، تو جس طرح درندے چوپایوں کا جھوٹا ناپاک ہے یہی حکم درندے پرندوں کا بھی ہونا چاہیے، اور اس مسئلہ میں استحسان یہ ہے کہ ایسے پرندوں کا

---

[1] غاية الوصول ص: ۱۳۹

...وٹا پاک تو ہے مگر مکروہ ہے کیوں کہ درندے نجس العین نہیں ہیں ان میں نجاست محض ...وشت کے حرام ہونے کی وجہ سے ہے، لہٰذا پانی کی نجاست کا حکم بھی اسی جگہ لگایا جائے گا ...ان پانی سے (ان کے گوشت سے پیدا شدہ) لعاب اور رطوبت کا امتزاج پایا جائے اور ...ر پھاڑ کر کھانے والے پرندوں میں یہ امتزاج نہیں پایا جاتا اس لیے کہ وہ اپنی چونچ سے ...نی لے کر حلق میں ڈالتے ہیں اور ان کی چونچ ایک پاک ہڈی ہے اس کے پانی میں پڑنے ...ے پانی ناپاک نہ کہا جائیگا، البتہ کراہت اس معنی پر باقی رہے گی کہ عموماً ایسے جانوروں کی ...ونچ میں خارجی نجاست لگی رہتی ہے۔ اس مسئلہ میں قیاس کی دلیل اگرچہ ظاہری نظر میں ...ہت مضبوط ہے لیکن علت کی تاثیر کے اعتبار سے استحسان کی دلیل کے مقابلہ میں کمزور ...ئی ہے لہٰذا زیر بحث مسئلہ میں استحسان کو ترجیح دی جائے گی:

سؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على سور سباع البهائم، طاهر استحسانا لأنها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر.(۱)

۲......سواری پر نماز جنازہ کا مسئلہ

سواری پر چلتے ہوئے نماز جنازہ کے متعلق اگر قیاس پر نظر رکھی جائے تو معلوم ہوگا کہ ...ز جنازہ سواری پر جائز ہونی چاہیے اس لیے کہ وہ دراصل نماز نہیں بلکہ دعاء ہے اور دعاء ...حالت میں جائز ہے اس کے لیے سواری یا پیدل کی کوئی قید نہیں ہے، اس کے برخلاف ...تحسان کا تقاضہ یہ ہے کہ سواری کی حالت میں نماز جنازہ جائز نہ ہو اس لیے کہ تکبیر تحریمہ ...غیرہ پائے جانے کی وجہ سے اس کی حیثیت نماز کی سی ہے لہذا اس پر فرض نماز کے ...حکامات جاری کرنے چاہییں اور بلا عذر اس پر نماز جنازہ پڑھنے کی اجازت نہ ہونی ...چاہیے، اس مسئلہ میں بھی استحسان کی دلیل قیاس کے مقابلہ میں قوی ہے لہٰذا استحسان ہی کو ...رجیح دی گئی ہے:

---

(۱) التوضیح والتلویح: القیاس جلی وخفی، ج۲ ص: ۱۶۴

ولم تجز الجنازة راكبا استحسانًا والقياس ههنا أن يجوز راكبا لأنه ليس بصلاة لعدم الأركان بل هو دعاء والاستحسان أنها صلاة من وجه لوجود التحريمة فلا يترك القيام من غير عذر.[۱]

۳......تمام مال صدقہ کر دینے کی وجہ سے زکوٰۃ کا سقوط

اگر کسی شخص پر زکوٰۃ واجب تھی پھر اس نے زکوٰۃ کی نیت کے بغیر سارا مال صدقہ کر دیا تو اس سلسلہ میں قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ زکوٰۃ ادا نہ سمجھی جائے اور اس پر ادائیگی کا فرض بدستور باقی رہے، کیوں کہ صدقہ نفل اور فرض دونوں الگ الگ مشروع ہیں ان میں امتیاز کے لیے فرض کی نیت متعین طور پر کرنا ضروری ہے جو یہاں نہیں پائی گئی، امام زفر رحمہ اللہ کی رائے یہی ہے، جب کہ استحسان کا نظریہ یہ ہے کہ سارا مال صدقہ کر دینے کی وجہ سے اس پر زکوٰۃ کی ادائیگی کا حکم ساقط ہو جاتا ہے، اس لیے کہ تعیین کی ضرورت وہاں پڑتی ہے جہاں کوئی چیز متعین کیے بغیر متعین نہ ہو سکے یہاں ایسا نہیں ہے، بلکہ کل مال کا ایک حصہ ہی یہاں واجب تھا جو یقینی طور پر صدقہ کر دیا گیا اب کچھ بچا ہی نہیں کہ اسے متعین کیا جا سکے اس لیے بلا تعیین بھی زکوٰۃ ادا سمجھی جائے گی، اس کی مثال ایسی ہے جیسے رمضان میں مطلق صوم کی نیت سے فرض روزہ ادا سمجھا جاتا ہے، یہاں استحسان کی علت قوی اور اس کی تاثیر مضبوط ہے لہٰذا استحسان ہی کو ترجیح دی گئی ہے:

وقوله (من تصدق بجميع ماله لا ينوي الزكاة) أي غير ناولها (سقط عنه فرضها استحسانا) والقياس أن لا يسقط، قيل: وهو قول زفر لأن النفل والفرض كلاهما مشروعان فلا بد من التعيين كما في الصلاة. وجه الاستحسان ما ذكره أن الواجب جزء منه أي من جميع ماله وهو ربع العشر (فكان متعينا فيه) أي في الجميع، والمتعين لا يحتاج إلى التعيين.[۲]

(۱) شرح الوقاية: ج۱، ص: ۲۰۸

(۲) العناية شرح الهداية: كتاب الزكاة، ج۲، ص: ۱۷۰

استصحابِ حال

جن مصادر ومآخذ سے فقہی احکام کے استنباط میں فقہاء کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے ان میں سے استصحاب بھی ہے، ائمہ اربعہ اور ان کے متبعین استصحاب کا استعمال کسی نہ کسی درجہ میں ضرور کرتے ہیں، اختلاف جو کچھ ہے وہ صرف اس کی تفصیلات میں ہے ورنہ اصولی حد تک یہ بھی فقہ کے ضمنی مآخذ میں سے ہے، اس اصل سے مسائل مستنبط کرنے میں فہرست حنابلہ پھر شافعیہ پھر مالکیہ ہیں، احناف کا نمبر سب سے آخیر میں ہے، بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس پر عمل درآمد کی بنیاد ادلہ شرعیہ میں وسعت پیدا کرنے یا نہ کرنے پر ہے جو لوگ قیاس اور استحسان کے مفہوم میں وسعت پیدا کر لیتے ہیں اور نص کی عدم موجودگی میں عرف سے بھی مسائل مستنبط کرتے ہیں یا مصالح مرسلہ سے استنباط کے قائل ہیں ان کے یہاں استصحاب سے مستنبط مسائل کی تعداد بہت کم ہے مثلاً احناف، مالکیہ، حنابلہ اور شوافع چوں کہ ضرورت شدیدہ پر ہی قیاس کا اعتبار کرتے ہیں اس لیے انہوں نے استصحاب سے خوب کام لیا ہے۔

استصحاب کا لغوی معنی

استصحب الشيي لازمه ويقال استصحبه الشيي سأله أن يجعه في صحبته وفلانا دعاه إلى الصحبة۔[1]

استصحاب باب استفعال کا مصدر ہے۔ اس کے معنی ہیں ساتھی بنانا، کسی کو ساتھ رہنے کی دعوت دینا۔

كل شيئ لازم شيئًا فقد استصحبه۔[2]

---

(۱) المعجم الوسيط: باب الصاد، الستصمب، ج۱ ص: ۵۰۷

(۲) المصباح المنير: كتاب الصاد، صحب، ج: ۱ ص: ۳۳۳

ہر وہ چیز جو دوسرے کا لازم بن جائے اُسے استصحاب کہتے ہیں۔

اصولِ فقہ کی اصطلاح میں کسی حکم کو حسبِ حال بحال رکھنے کو استصحاب کہا جاتا ہے،
متعدد فقہاء نے مختلف الفاظ میں اس کی تعریف کی ہے

استصحاب کی اصطلاحی تعریف

هو الحكم بثبوت امر في الزمان الثاني بناء على أنه كان ثابتا في الزمان الأول.[۱]

حال میں کسی چیز کے ثبوت کا حکم محض اس بنا پر لگانا کہ وہ چیز ماضی میں موجود تھی۔

علامہ بدرالدین زرکشی رحمہ اللہ (متوفی ۷۹۴ھ) فرماتے ہیں:

أن ما ثبت في الزمن الماضي فالأصل بقاؤه في الزمن المستقبل.[۲]

یعنی جو چیز زمانہ ماضی میں ثابت ہو اس کو مستقبل میں باقی رکھنا ہی اصل (ضابطہ) ہے۔

اس کی تائید ذیل کے قاعدہ سے بھی ہوتی ہے:

الأصل بقاء ما كان على ما كان.[۳]

علامہ شوکانی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۵۰ھ) فرماتے ہیں:

استصحاب الحال لأمر وجودي، أو عدمي، عقلي، أو شرعي. ومعناه أن ما ثبت في الزمن الماضي فالأصل بقاؤه في الزمن المستقبل.[۴]

جس بات پر زمانہ ماضی سے عمل درآمد ہوتا چلا آرہا ہو وہ زمانہ حال اور استقبال میں

(۱) كشف الأسرار: الاحتجاج باستصحاب الحال، ج۳ص: ۳۷۷

(۲) البحر المحيط في أصول الفقه: كتاب الأدلة المختلف فيها، استصحاب الحال ج۸ص: ۱۳

(۳) الأشباه النظائر: الفن الأول، القاعدة الثالثة، ص: ۴۹

(۴) ارشاد الفحول: المقصد النحاس، الفصل السابع، البحث الثاني، الاستصحاب، ج۲ص: ۴۰

ہی اپنی حالت پر قائم رہے گی، چاہے وہ حکم وجودی ہو یا عدمی، عقلی ہو یا شرعی۔

ان تمام تعریفات کا حاصل یہی ہے کہ کسی چیز کا وجود یا عدم زمانہ ماضی میں ثابت تھا تو اب زمانہ حال اور مستقبل میں اس چیز کو اپنی اصل حالت پر ہی برقرار رکھا جائے گا، جب تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے، مثلاً ایک شخص نے کوئی چیز خریدی یا اسے وہ چیز ہدیہ میں ملی یا کوئی اور طریقے سے وہ اس چیز کا مالک بن گیا تو اب فی الحال اور مستقبل میں وہ چیز استصحاب کی وجہ سے اسی کی ملکیت متصور ہوگی جب تک کہ کوئی ایسی دلیل واضح ہو کر سامنے نہ آ جائے جو اس کی ملکیت کے ختم ہو جانے کو یقینی بنا دے محض اس احتمال سے کہ اس نے اس چیز کو فروخت کر دیا ہوگا، یا کسی کو ہبہ کر دیا ہوگا، اس کی ملکیت ختم نہیں ہوگی البتہ اس بات پر بینہ قائم ہو جائے کہ اس نے اس چیز کو فروخت کر دیا ہے، یا ہبہ کر دیا ہے تو اس یقین کی وجہ سے یہ چیز اس کی ملکیت سے نکل جائے گی اور استصحاب پر عمل نہیں ہوگا۔

اسی طرح کسی شخص کے متعلق مشاہدہ سے معلوم تھا کہ وہ گذشتہ زمانہ میں باحیات تھا، چند سال یا چند ماہ گزرنے کے بعد محض فوت ہونے کا احتمال اس بات کے لیے کافی نہیں کہ اس کو مردہ تصور کیا جائے بلکہ جب تک کوئی واضح دلیل سامنے نہ آ جائے اس کو باحیات ہی سمجھا جائے گا، اسی طرح ایک چیز شرعاً حلال ہے تو مستقبل میں بھی اس کو حلال ہی تصور کیا جائے گا، ہاں اگر کوئی دلیل قائم ہو جائے جو اس کی حلت ختم ہونے کو یقینی بنا دے تو پھر اس کی حلت حرمت میں تبدیل ہو جائے گی۔ اس موضوع سے متعلق دقیق مباحث کے لیے "نفائس الأصول فی شرح المحصول: المسألة الثانية فی استصحاب الحال، ج۹ ص: ۴۱۸۶ تا ۴۲۰۹" کا مطالعہ کیجیے۔

حجیت استصحاب کے دلائل

حجیت استصحاب کے چند اہم دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

قرآن کریم سے

۱...... " قُلْ لَّآ اَجِدُ فِيْ مَآ اُوْحِيَ اِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهٗٓ اِلَّآ اَنْ يَّكُوْنَ مَيْتَةً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا اَوْ لَحْمَ خِنْزِيْرٍ فَاِنَّهٗ رِجْسٌ اَوْ فِسْقًا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ"[1]

(اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم!) ان سے کہہ دیں کہ جو وحی میرے پاس آئی ہے اس میں میں ایسی کوئی چیز نہیں پاتا جو کسی کھانے والے پر حرام ہو، سوائے اس کے کہ وہ مردار ہو، یا بہایا ہوا خون ہو یا سور کا گوشت ہو کہ وہ ناپاک ہے، یا ایسی کوئی گناہ کی چیز ہو کہ اس پر اللہ کے سوا کسی اور کا نام لیا گیا ہو۔

اس آیت میں دلیل موجود نہ ہونے سے استدلال کیا گیا ہے اور یہی استصحاب ہے۔

سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے

۲...... نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک ایسے شخص کی حالت بیان کی گئی جسے یہ خیال ہو جاتا کہ نماز میں اس کی ریح خارج ہوگئی ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: نماز اس وقت نہ توڑے کہ جب تک کہ آواز نہ سن لے یا بُو نہ پالے:

انه شكا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الرجل الذي يخيل إليه أنه يجد الشيء في الصلاة فقال لا ينفتل أولا ينصرف حتى يسمع صوتا أويجد ريحا.[2]

اس حدیث میں ایسے شخص کا وضو صحیح ہونے کا حکم دیا گیا ہے جسے اپنے وضو کے باقی رہنے کا یقین ہے اور اس کے ٹوٹ جانے میں شک ہے، شک دلیل نہیں بن سکتا، لہٰذا وضو اپنی اصل پر قائم رہا۔

---

(۱) الأنعام : ۱۴۵

(۲) صحيح بخاري كتاب الوضوء، باب من لا يتوضأ من الشك حتى يستيقن، ج۱ ص ۳۹، رقم الحديث: ۱۳۷

جماعِ امت سے

۳......اس بات پر فقہاء کا اجماع ہے کہ اگر انسان کو طہارت کی ابتدا ہی میں شک ہو پھر اس کی نماز جائز نہیں ہے لیکن اگر اسے طہارت کے آغاز میں شک نہیں ہے بلکہ اس کے باقی اور جاری رہنے میں شک ہے تو اس کی نماز جائز ہے، اس اجماع کی بنیاد استصحاب ہے آغازِ نماز کے حکم یعنی طہارت کو جاری رکھا گیا ہے۔

عقلی دلائل

۴...... نی احکام عہدِ نبوی میں ثابت تھے، وہ ہمارے حق میں بھی ثابت ہیں اور م ان احکام کے مکلّف و پابند ہیں اس کی دلیل استصحاب ہے اگر استصحاب حجت نہ ہوتا تو احکام ہم پر لازم نہ ہوتے۔

۵......بقاء اور استمرار کو عدم پر ترجیح حاصل ہے اور اس پر عمل کرنا متفقہ طور پر واجب ہے پہلے سے موجود چیز کے معدوم ہونے کے لیے کسی نئے سبب کی ضرورت ہے، اور ظاہر ہے کہ جس چیز کا کسی پر انحصار نہ ہو وہ اس چیز کے مقابلے میں راجح ہوتی ہے جو کسی پر منحصر و۔

۶......ماضی میں ثابت یا معدوم چیز کو ظن اور گمان کی بناء پر اس وقت تک جاری و باقی رکھا جاتا ہے جب تک اس کے برعکس کوئی دلیل نہ آجائے، شرعی احکام میں ظن غالب پر عمل کیا جاتا ہے۔

۷......استصحاب کا اصول بعثت کے لوازمات میں سے ہے، انبیاء کرام علیہم السلام کی بعثت برحق ہے، لہٰذا اس کے لوازمات بھی برحق ہیں، استصحاب بعثت کے لوازمات میں سے اس طرح ہے کہ رسالت و نبوت کے ثبوت میں معجزات کا ظہور لازمی ہے۔ معجزہ ایک خارقِ عادت واقعہ ہوتا ہے جب کہ عادت کسی چیز کے تسلسل کے ساتھ یا وقفہ وقفہ سے ہمیشہ وقوع پذیر ہونا ہے، جیسے سورج کا روزانہ مشرق سے طلوع ہونا اور مغرب میں روزانہ

غروب ہوتا۔

کوئی نبی یہ کہے کہ میری نبوت کی یہ دلیل ہے کہ سورج مشرق کی بجائے مغرب سے طلوع ہوگا اور ویسا ہی ہو جائے تو یہ خارقِ عادت واقعہ اور معجزہ اس نبی کی صداقت کی دلیل ہے، اگر استصحاب کو حجت قرار نہ دیا جائے تو پھر انبیاء کے معجزات بھی حجت شمار نہیں ہوتے، کیوں کہ ماضی کی عادت کو حال میں جاری نہ سمجھا جائے تو اس عادت کے خلاف واقعہ کوئی نبی کا معجزہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ معجزہ رونما ہونے کے بعد پھر اسی ماضی کی عادت کو اپنی اصل پر باقی اور جاری سمجھنا ہی درمیان کے اس خلاف عادت واقعہ کو نبی کا اعجاز ثابت کرتا ہے، پس جب ہم نے معجزات کو انبیاء کے لیے دلیل قرار دیا ہے تو یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ استصحاب حجت ہے۔

استصحاب اور ائمہ اربعہ

حاصل یہ کہ استصحاب کوئی مستقل دلیل نہیں بلکہ اس میں شئی کی بقاء کو ہی دلیل تصور کیا جاتا ہے اسی وجہ سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے استصحاب کو عدم الدلیل سے موسوم کیا ہے اور علامہ خوارزمی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''ھو آخر مدار للفتوی'' یعنی استصحاب فتویٰ کی آخری جائے گردش ہے۔ (۱)

البتہ اس کی قوت استنباط اور حیثیت کے بارے میں فقہاء کرام کی آراء مختلف ہیں۔ فقہائے احناف نے چوں کہ غیر منصوص مسائل میں قیاس اور استحسان سے خوب استفادہ کیا ہے اس لیے استصحاب کو آخری اور سب سے کمزور درجہ کی دلیل قرار دیا ہے، اسی طرح مالکیہ نے بھی دلائلِ شرعیہ میں مصالح مرسلہ کا اضافہ کر کے استنباط کے میدان کو وسیع کر لیا ہے چناں چہ مالکی فقہاء نے بھی مسائل کے استنباط میں استصحاب سے بہت کم مدد لی ہے۔ علامہ قرافی رحمہ اللہ (متوفی ۶۸۴ھ) فرماتے ہیں کہ مالکی فقہاء نے استصحاب کو اس وقت

(۱) أصول الفقه لأبي زهرة: الاستصحاب، ص: ۲۹۰

ت مانا ہے جب تک اس کے خلاف دلیل قائم نہ ہو، مثلاً مفقود الخبر کی حیات وموت کا
م اس وقت تک نہیں لگایا جاسکتا جب تک کہ قاضی شرعی اس کی موت کا حکم نہ لگادے اس
ت تک لوگوں میں اس کی طبعی زندگی ثابت مانی جائے گی، لہٰذا بغیر اقامت د۔۔ کے
ات کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

فقہاء حنابلہ نے بنیادی دلائل شرعیہ کتاب اللہ وسنت رسول اللہ اور اجماع کے بعد
۔ اس سے استفادہ کرنے میں احتیاط سے کام لیا ہے، اور سخت ضرورت کے وقت ہی قیاس
و دلائلِ شرعیہ کی فہرست میں جگہ دی ہے کیوں کہ مذہب حنبلی اثری ہے یعنی نقل پر اس کا
ار ہے، اور اس میں اتباع سلف صالح پر زیادہ اعتماد کیا جاتا ہے اسی لیے حدیث وخبر سے
وافقت رکھنے والی دلیلِ مثبت پر جہاں یہ زور دیتے ہیں وہاں استصحاب کو باطل کرنے والی
غیر احوال دلیل کے قبول کرنے میں بھی اتنی ہی سختی روا رکھتے ہیں یہی وجہ ہے کہ فقہ حنبلی
ں ایسے احکام بہت زیادہ ہیں جو استصحاب پر مبنی ہیں کیوں کہ ان کے اصول کے مطابق
تصحاب کو بدلنے کے لیے کسی نص کا ہونا ضروری ہے، اس زریں اصول کا نتیجہ یہ ہے کہ
ں مسلک میں قیود کی کمی اور اطلاقات میں وسعت ہے۔

نیز حنابلہ کی طرح شوافع نے بھی استصحاب کو خاص اہمیت دی ہے اور ان سے
یر منصوص مسائل کے حل کرنے میں بھرپور استفادہ کیا ہے، بہرحال استصحاب کی بنیاد
رچہ گمان وظن پر ہے پھر بھی ائمہ اربعہ نے بعض تفصیلات میں اختلاف کے باوجود کسی حد
تک استصحاب کو مستدل تسلیم کیا ہے، البتہ بعض ایسے گروہ ہیں جو استدلال بالرائے سے
نتہائی کم کام لیتے ہیں اور استصحاب پر زیادہ اعتماد کرتے ہیں، جیسے ظاہریہ کہ استدلال
لرائے کو بالائے طاق رکھتے ہوئے استصحاب پر سختی سے عمل کرتے ہیں۔ دیکھئے تفصیلاً: (۱)

ستصحاب کی اقسام

اصولِ فقہ کی کتابوں میں استصحاب کی متعدد قسمیں مذکور ہیں، شیخ ابوزہرہ نے

---

(۱) أصول الفقه لأبي زهرة: الاستصحاب، ص: ۲۹۶

استصحاب کی چار قسمیں بیان کی ہیں:

۱......استصحاب البراءة الأصلية

حقیقی سبکدوشی کا اپنے حال پر باقی رہنا مثلاً:

الف: انسان کا تکالیف شرعیہ سے بری رہنا، جب تک کہ مکلّف ہونے پر کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے، انسان پیدا ہونے کے بعد اصلاً بری رہتا ہے یعنی اس کے ذمہ میں تکالیف شرعیہ نہیں رہتی ہیں تو اس کی یہ حالت باقی رہے گی مگر جب بالغ ہو جاتا ہے تو وہ احکام شرعیہ کا مکلّف ہو جاتا ہے۔

ب: اسی طرح مرد و عورت ایک دوسرے کے حقوق سے دست بردار رہتے ہیں یعنی کسی عورت پر مرد کے حقوق عائد نہیں ہوتے اور نہ ہی مرد پر عورت کے حقوق عائد و لازم ہوتے ہیں لیکن ان دونوں کا جب عقدِ نکاح ہو جاتا ہے تو ان پر ایک دوسرے کے حقوق عائد ہو جاتے ہیں گویا بلوغت و مناکحت سے پہلے استصحاب براءت تھا جو بعد میں ختم ہو گیا۔ (۱)

۲......استصحاب مادل الشرع أو العقل على وجوده

یعنی شریعت یا عقلِ انسانی جس چیز کے وجود کا تقاضا کرے، اس کو اپنے حال پر باقی رہنا مثلاً:

الف: ایک آدمی نے دوسرے سے کچھ روپے بطورِ قرض لیے تو جب تک قرض کی ادائیگی پر کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے یا یہ نہ معلوم ہو جائے کہ قرض دینے والے نے اسے معاف کر دیا ہے، اس وقت تک قرض لینے والے پر ادائیگی کی ذمہ داری باقی رہے گی یعنی یہ ذمہ داری استصحابِ حال کی وجہ سے باقی رہے گی۔

ب: اسی طرح خریدار پر ثمن کی ادائیگی اس وقت تک باقی سمجھی جائے گی جب تک کہ

---

(۱) أصول الفقه لأبي زهرة: الاستصحاب، ص: ۲۹۷، ۲۹۸

دائیگی ثمن پر کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے۔

ج: اسی طرح نکاح کے بعد شوہر پر مہر دینا واجب ہو جاتا ہے یہ وجوب اس وقت تک باقی رہے گا جب تک کہ ادائیگی مہر پر کوئی دلیل نہ قائم ہو جائے یا یہ نہ معلوم ہو جائے کہ بیوی نے اپنا حق مہر معاف کر دیا ہے۔ (۱)

۳...... استصحاب الحکم

یعنی حکم کا اپنی حالت پر باقی رہنا، جو چیزیں اصل کے اعتبار سے مباح ہیں وہ مباح ہی رہیں گی جب تک کہ اس کے خلاف کوئی حرام کرنے والی دلیل نہ مل جائے، مثلاً قاعدہ ہے:

الأصل فی الأشیاء کلها الإباحة ماعدا الأبضاع.

یعنی ساری چیزوں میں اصل اباحت ہے سوائے شرمگاہوں کے۔

تو شرمگاہوں کی حرمت اس وقت تک باقی رہے گی جب تک کہ اس کو حلال کرنے والی کوئی چیز نہ پائی جائے۔ (۲)

۴...... استصحاب الوصف

یعنی کسی صفت کا اپنے حال پر باقی رہنا مثلاً:

الف: مفقود شخص کا زندہ رہنا ایک وصف ہے یہ وصف اس کے ساتھ اس وقت تک باقی سمجھا جائے گا جب کہ اس کے خلاف اس کی موت پر کوئی خارجی دلیل قائم نہ ہو جائے چوں کہ وہ شخص قبل از واقعہ بقیدِ حیات تھا اس لیے مستقبل میں بھی باحیات متصور ہوگا۔

ب: اسی طرح پانی کا وصفِ طہارت اپنی حالت پر باقی رہے گا جب تک کہ اس کے نجس ہونے پر دلیل قائم نہ ہو جائے، جیسے رنگ و بو وغیرہ بدل جائے۔

---

(۱) أصول الفقه لأبی زهرة: الاستصحاب، ص: ۲۹۸

(۲) أصول الفقه لأبی زهرة: الاستصحاب، ص: ۲۹۸

ج: اسی طرح کسی شخص نے وضو کرلیا تو متوضی ہونے کی صفت اس کے ساتھ قائم ہوگئی لہٰذا جب تک نقض وضو پر کوئی واضح دلیل قائم نہ ہوجائے وضو برقرار رہے گا، یا نقض کا غالب گمان نہ ہوجائے وہ شخص متوضی ہی شمار ہوگا۔

اسی طرح عورت کی شادی کے بعد اس کے ساتھ شادی شدہ ہونے کی صفت قائم ہوجاتی ہے تو جب تک نکاح کے ختم ہونے پر کوئی واضح دلیل سامنے نہ آجائے اس کے ساتھ یہ صفت قائم رہے گی اور اس سے کسی دوسرے کا نکاح کرنا درست نہیں ہوگا۔(۱)

استصحاب اجماع

استصحاب کی ایک اور قسم فقہاء بیان کرتے ہیں اور یہ اصولیین کے یہاں محلِ نزاع بنی ہوئی ہے وہ ''استصحاب حکم الإجماع بعد الإختلاف'' ہے چنانچہ علامہ ابن قیم رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''إعلام الموقعین'' میں اس پر تفصیلی گفتگو کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کسی مسئلہ میں مخصوص شرائط واوصاف کے ساتھ تمام علماء کرام کا اجماع ہو تو کسی شرط یا وصف میں تغیر کے بعد بھی وہ اجماعی حکم باقی رہے گا یا نہیں؟ اس کو یوں بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے کہ جب کوئی نزاعی صورت پیدا ہوجائے تو حکمِ اجماع پر استصحاب کیا جائے گا۔(۲)

مثالوں سے اس کی وضاحت اور ہوجاتی ہے:

الف: نماز کا وقت ختم ہو رہا ہے وضو کے لیے ایک شخص کو کہیں پانی نہیں ملتا تو تمام فقہائے کرام کا اس امر پر اجماع ہے کہ ایسا شخص تیمّم کرسکتا ہے اور اس تیمّم سے نماز جائز ہوگی، اب اگر قبل اس کے کہ پانی پر نظر پڑے اس نے نماز پوری کرلی تو نماز صحیح ہوگئی اگرچہ نماز پڑھ لینے کے بعد پانی مل ہی کیوں نہ گیا ہو، اور اگر نماز سے پہلے پانی مل گیا تو پھر نماز بغیر وضو کے درست نہیں ہوسکتی، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اثناء صلوٰۃ میں یعنی نماز پڑھنے کے دوران میں اس نے پانی دیکھ لیا تو کیا یہ نماز باطل ہوجائے گی؟ اور کیا وضو کرکے پھر سے

---

(۱) اصول الفقہ لأبی زهرة: الاستصحاب، ص: ۲۹۸

(۲) إعلام الموقعین: الاستصحاب وأقامه، ج ۱ ص: ۲۵۷

نماز پڑھی جائے گی؟ استصحاب اجماع کے قائلین کا کہنا ہے کہ نماز ہو جائے گی اس کو پوری کر کے پھر سے پڑھنے کی ضرورت نہیں:

مثاله: إذا استدل من يقول إن المتيمم إذا رأى الماء في أثناء صلاته لا تبطل صلاته لأن الإجماع منعقد على صحتها قبل ذلك، فاستصحب إلى أن يدل دليل على أن رؤية الماء مبطلة.

استصحاب کی اس قسم میں علماء اصولیین مختلف ہیں بلکہ خود حنابلہ جو اس سے استنباط کرنے میں یدِطولیٰ رکھتے ہیں ان کے یہاں بھی اختلاف ہے، ان میں سے بعض تو اجماعی استصحاب کو حجت مانتے ہیں، جن میں سرِفہرست ابن شاقلا (ابراہیم بن احمد حنبلی رحمہ اللہ) ابن حامد وغیرہ ہیں، جب کہ قاضی ابویعلیٰ ابن عقیل، ابن زاغونی (ابوالحسن بن عبد اللہ) علامہ حلوانی (ابومحمد عبدالرحمٰن) اور علامہ ابوالخطاب رحمہم اللہ وغیرہ اسے حجت نہیں مانتے، کیوں کہ کسی خاص صفت پر اجماع کا انعقاد کسی دوسرے حال یا صفت پر اجماع کو مستلزم نہیں ہوسکتا، جب کہ یہاں پانی دیکھے بغیر صحت صلوٰۃ پر اجماع ہے، اس کا اقتضا یہ نہیں کہ پانی دیکھنے کی صورت میں بھی یہ اجماع قائم رہے کیوں کہ استصحاب کی شرط یہ ہے کہ جو حالت حکم کے وقت تھی اس پر قائم رہے، لیکن اگر صفت بدل جائے تو حالت بھی بدل جائے گی اور موجبِ حکم میں بھی تغیر ہو جائے گا لہٰذا اب صورتِ حال کا تقاضا یہ ہونا چاہیے کہ اس پر دوسرا حکم جاری کیا جائے کیوں کہ استصحابِ حال کسی دوسری دلیل کے مقابلے کی صلاحیت نہیں رکھتا، مثلاً صحابہ کرام نے لونڈی کے ام ولد بننے سے پہلے اس کی بیع کے جواز پر اجماع کرلیا تو ام ولد کی بیع کے منع پر خود دلیل قائم ہوگئی کیوں کہ استصحاب کے مطابق حکم لگانے کا معارضہ دوسری دلیل اجماعِ صحابہ سے ہوگیا لہٰذا اسے مسترد کردیا جائے گا۔[1]

---

(۱) ارشاد الفحول: المقصد الخامس، الفصل السابع، البحث الثاني: الاستصحاب، ج ۱، ص: ۱۷۷

استصحاب کا حکم

مذکورہ بالا اقسام اربعہ میں سے (آخری قسم کو چھوڑ کر) استصحاب کی پہلی تین قسمیں تمام فقہاء کے نزدیک مسلم ہیں اگرچہ اس اصل پر جزئیات کو منطبق کرنے میں اختلاف پایا جاتا ہے:

وقد اتفق الفقهاء على الأخذ باستصحاب في الأقسام الثلاثة الأوّل والخلاف بينهم في انطباقه على جزئيات معينة، وإن كان الأصل في هذه الأقسام الثلاثة مسلما به.[1]

البتہ چوتھی قسم استصحاب الوصف میں اختلاف ہے، حنابلہ اور شوافع علی الاطلاق اس سے احکام مستنبط کرتے ہیں خواہ وصف حادث ہو یا غیر حادث، نفیاً و اثباتاً دونوں طرح اس سے احکام متفرع کرتے ہیں یعنی استصحابِ وصف کو علت دافعہ اور ثابتہ دونوں مانتے ہیں۔ مثلاً: استصحاب وصف کی بنیاد پر مفقود شخص کو زندہ مان کر جس طرح اس کے اموال کو اس کی ملکیت میں باقی رکھتے ہیں اور اس کا کوئی وارث نہیں ہوتا ہے اسی طرح اس کو دوسرے مورث کی وراثت بھی دلاتے ہیں، اس کا حصہ محفوظ رکھا جاتا ہے اور اگر کسی غیر وارث نے اس کے حق میں وصیت کی ہو تو اس وصیت کو بھی نافذ کر کے موصی کے ترکہ سے اس کا حصہ محفوظ رکھواتے ہیں تاکہ جب اس کا پتہ چل جائے تو اس کو اس کا حق حوالے کر دیا جائے۔ چنانچہ شیخ ابوزہرہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

أما الشافعية والحنابلة فانهم يأخذون باستصحاب الوصف دفعًا وإثباتًا ففي مسئلة المفقود يحكمون بحياته مدة فقده حتى يحكم بموته. وفي مدة الفقد أمواله على ملكه ويتولى إليه كل مال يثبت له بميراث أووصية في مدة الفقد.[2]

---

(۱) أصول الفقه لأبي زهرة: الاستصحاب، ص: ۲۹۹

(۲) أصول الفقه لأبي زهرة: الاستصحاب، ص: ۲۹۹

رہی بات شوافع اور حنابلہ کی تو انہوں نے استصحاب الوصف کو اختیار فرمایا ہے، نفیاً بھی اثباتاً بھی چنانچہ مفقود الخبر کے مسئلے میں اس شخص کے زندہ ہونے کا حکم لگاتے ہیں، مدتِ فقد میں یہاں تک کہ اس کی موت کا (شرعی) حکم لگ جائے اور مدت فقد میں اس کے اموال کو اس کی ملک میں برقرار رکھتے ہیں اور مدت فقد میں ہر اس مال کو اس کی طرف پھیرتے ہیں جو اس کے لیے میراث یا وصیت سے ثابت ہوا ہے۔

لیکن احناف اور مالکیہ استصحاب الوصف کو صرف علت دافعہ اور نافیہ مانتے ہیں علت ثابتہ نہیں مانتے، مثلاً مذکورہ بالا مسئلہ میں مفقود کو استصحاب کی وجہ سے زندہ تصور کرتے ہیں اور زندہ تصور کرنے کی وجہ سے اس کا مال اس کی ملکیت میں باقی رہتا ہے، دوسرا کوئی شخص اس کا وارث نہیں بنتا یعنی دوسرے کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے اور دوسرے کے مال میں مردہ سمجھا جاتا ہے اور وہ کسی دوسرے کا وارث نہیں ہوتا یعنی مفقود کے وصف حیاۃ کا اعتبار اس کے مال میں صرف غیروں کی ملکیت کی نفی کے لیے ہوتا ہے، اس کو زندہ ماننے کی وجہ سے اگر کوئی نیا حق اس سے متعلق ہو رہا ہو تو اس جگہ اس کے اس وصف کا اعتبار نہیں کرتے ہیں اس لیے کہ یہ علتِ ثابتہ نہیں ہے:

أما الحنفية والمالكية فقد اثبتوا الاستصحاب بالنسبة لاستصحاب الوصف وجعلوه صالحًا للدفع وغير صالح للاثبات أي انه لا يأتي بحقوق جديدة بالنسبة لصاحب الصفة [1]

رہے احناف اور مالکیہ تو انہوں نے استصحاب کو استصحاب الوصف کی بنسبت ثابت مانا ہے، اور اس کو (دوسروں کے حق) دفع کرنے کے لائق مانا ہے، اور دوسروں میں اثبات حق کے لائق نہیں مانا ہے یعنی وہ وصف صاحب وصف کے لیے کوئی نیا حق نہیں لاتا ہے۔

اگر مفقود کے کسی رشتہ دار کا انتقال ہو جائے جس سے مفقود کو زندہ ہونے کی صورت

(۱) أصول الفقه لأبي زهرة: الاستصحاب، ص: ۲۹۹

میں وراثت مل سکتی ہوتو ایسی صورت میں احناف اور مالکیہ کے نزدیک جب تک مفقود کی موت کا یقینی علم نہ ہو جائے یا احناف کے نزدیک اس کی عمر کے نوے سال اور مالکیہ کے نزدیک مفقود ہونے کے بعد اس کی عمر کے چار سال نہ گذر جائیں اس وقت تک مفقود کا حصہ وراثت موقوف رکھا جائے گا، قاضی بذاتِ خود یا کسی قائم مقام کے ذریعہ اس کی حفاظت کرائے گا، واضح رہے کہ استصحاب کی بنا پر جو اختلاف پیدا ہوتا ہے اس کا زیادہ تر تعلق امور قضاء سے ہے، قاضی حضرات دعاوی کے ثبوت اور نفی میں اس سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔[1]

استصحاب کی مثالیں

۱......شک ناقض وضو نہیں

ایک شخص نے وضو کیا اب یہ شخص با وضو رہے گا اور اس وضو سے اس وقت تک نماز پڑھ سکتا ہے جب تک یقینی طور پر یا غلبہ ظن کے ساتھ یہ معلوم نہ ہو جائے کہ اس کا وضو ٹوٹ گیا ہے، وضو کرنے کے بعد اب اگر اس کے ٹوٹنے میں محض شک ہو جائے تو ایسی صورت میں استصحاب حال کی بنا پر وہ شخص باوضو مانا جائے گا، شک کے باوجود اس وضو سے نماز پڑھ سکتا ہے کیوں کہ حالِ ثابت کی بقا ہی اصل ہے جب تک اس کے خلاف کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے، اور چوں کہ یہاں کوئی یقینی دلیل موجود نہیں اس لیے وہ باوضو ہی کہلائے گا:

إذا توضاء الشخص ثبتت له صفة المتوضى حتى يقوم الدليل على خلافه، وذلك بناقض من نواقض الوضوء أوغلبة ظن بوجود ناقض.[2]

۲......ذبائح کی اصل تحریم ہے

کوئی شکار قبل اس کے کہ اس پر قابو پایا جائے پانی میں ڈوب گیا، احناف اور حنابلہ کے

(۱) أصول الفقه لأبي زهرة: الاستصحاب، ص: ۲۹۹

(۲) أصول الفقه لأبي زهرة: الاستصحاب، ص: ۲۹۸

مسلک یہ ہے کہ اسے نہیں کھایا جا سکتا اگر چہ اس کے بدن پر تیر کے نشانات ہی کیوں نہ ہوں اس لیے کہ نہیں معلوم اس کی موت پانی میں ڈوب کر ہوئی ہے یا تیر سے؟ اگر ڈوب کر ہوئی ہے تو حرام اور اگر محض تیر سے ہوئی ہے تو حلال ہے، اور چوں کہ ذبائح میں اصل تحریم ہے لہٰذا جب تک شکار کو با قاعدہ ذبح نہیں کیا جائے یا یقینی طور پر تیر سے جان نکلنے کا علم نہ ہو جائے اس کو حلال نہیں قرار دیا جا سکتا، اور یہاں چوں کہ حلال ہونے کا ثبوت نہیں ہے اس لیے اصل تحریم قائم رہے گی:

كان الأصل في الذبائح التحريم وشك هل وجد الشرط المبيح أم لا بقي الصيد على أصله في التحريم.(۱)

۳...... پانی کی اصل طاہر اور مطہر ہے

فقہاء کے نزدیک پانی کی اصل طاہر اور مطہر ہے جب تک کہ اس کے اوصاف متغیر نہ ہو جائیں لہٰذا جب تک وہ ایسی صورت میں منتقل نہ ہو جائے کہ حکم بدل جائے یہ اصل اس کے ساتھ برقرار رہے گا گویا کہ اس کا طاہر و مطہر ہونا اس وقت تک زائل نہیں ہوگا جب تک کہ رنگ و بو کا تغیر اس کی نجاست کی دلیل نہ بن جائے یا اس میں کوئی نجس چیز واقع نہ ہو جائے:

ومن ذلك وصف الماء بالطهارة، فانه يستمر قائما حتى يقوم الدليل على نجاسته من تغير في اللون والرائحة.(۲)

۴...... انگور کا رس اور نبیذِ تمر اصلاً حلال ہے

یہی حال شیرہ انگور کا ہے کہ وہ حلال ہے لہٰذا اس کی حلت اس وقت تک باقی رہے گی جب تک کہ اس کی صفت متغیر نہ ہو جائے، مثلاً اس میں نشہ پیدا ہو جائے تو اس کا حکم بدل

(۱) إعلام الموقعين: الاستصحاب وأقسامه، استصحاب الوصف، ج۱ ص: ۲۵۱

(۲) أصول الفقه لأبي زهرة: الاستصحاب، ص: ۲۹۸

جائے گا یہی حال نبیذِ تمر کا ہے کہ وہ بذاتِ خود حلال ہے تو وہ حلال ہی رہے گی، جب تک کہ اس میں نشہ کا پایا جانا یقینی نہ ہو جائے:

ان ما يثبت حله لا يحرم إلا بدليل مغير أو بأمر يغير صفاته، فالعنب حلال يثبت حله إلا إذا تغيرت صفة فتخمر، وكذلك التمر.[۱]

۵......شک کی صورت میں طلاقِ رجعی مانی جائے گی

ایک شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی لیکن اسے شک ہے کہ ایک طلاق دی یا تین؟ امام مالک کے سوا امام احمد رحمہما اللہ سمیت دوسرے اکثر فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ اس صورت میں ایک ہی طلاق رجعی واقع ہوگی کیوں کہ جب شادی ہوئی تھی تو وہ ہر مانع شرعی سے خالی تھی، لہٰذا اس کی حلت اپنی جگہ پر ثابت ہے اور اس کو اپنی حالت پر باقی قرار رکھا جائے گا، اور یہ کیفیت صرف شک سے زائل نہیں ہو سکتی لہٰذا ایک طلاقِ رجعی یقینی مانی جائے گی اور وہی ثابت ہوگی:

ومن ذلك لو شك هل طلق واحدة أو ثلاثا فإن مالكا يلزمه بالثلاث لأنه تيقن طلاقا وشك هل هو مما تزيل أثره الرجعة أم لا وقول الجمهور في هذه المسألة أصح فإن النكاح متيقن فلا يزول بالشك.[۲]

استصحاب پر مبنی قواعد

شیخ عبدالوہاب خلاف نے اپنی کتاب "علم أصول الفقه: الدليل الثامن الاستصحاب، ص ۹۲" میں یہ لکھا ہے کہ فقہاء نے استصحاب سے متعدد فقہی قواعد مستنبط کیے ہیں۔

۱۔ الأصل بقاء ما كان على ما كان.

۲۔ الأصل في الأشياء الإباحة.

---

(۱) أصول الفقه لأبي زهرة: الاستصحاب، ص: ۳۰۳، ۳۰۴

(۲) إعلام الموقعين: الاستصحاب وأقسامه، استصحاب الوصف، ج ۱ ص: ۲۵۶

۳.....اليقين لا يزول بالشك.

۴.....الأصل براءة الذمة.[1]

یہ سارے قواعد اپنے مفاہیم ومقاصد کے اعتبار سے استصحاب سے قریب تر ہیں ان ہی قواعد کا استصحاب سے مستنبط ہونا یا ان کے مفہوم میں یگانگت کا پایا جانا استصحاب کی اصولی حیثیت واہمیت میں مزید اضافہ کرتا ہے، اسی لیے فقہاء نے اس کو خاص اہمیت دی ہے اور خصوصاً حنابلہ اور شوافع نے اس سے بہت سے مسائل مستنبط کیے ہیں۔

مصالح مرسلہ

فقہ میں چوں کہ مصالح مرسلہ کی بھی رعایت کی گئی ہے اور اس کی بناء پر مسائل کی ایک معتد بہ مقدار فقہ کے مختلف ابواب میں پائی جاتی ہے، اس لیے مصالح مرسلہ کی حقیقت، فقہاء کے یہاں اس کا درجہ اعتبار اور دیگر ضروری تفصیلات ذیل کے سطور میں پیش کی جاتی ہیں۔

مصالح مرسلہ کی تعریف

کسی منفعت کی تحصیل یا تکمیل یا کسی مضرت وتنگی کا ازالہ یا تخفیف کی وہ صورت جو شارع کے مقصود کی رعایت وحفاظت پر مبنی ہو اور اس کی تصریح وتشخیص یا اس کے کسی نوع کی صراحت شریعت نے نہ کی ہو، اسے اصطلاح میں مصالح مرسلہ کہا جاتا ہے، اور اسے الاستدلال المرسل اور الاستصلاح بھی کہا جاتا ہے۔

مصالح مرسلہ کی حجیت کے دلائل

ائمہ اربعہ میں سے امام مالک رحمہ اللہ نے مصالح مرسلہ کو ایک مستقل شرعی دلیل کے طور پر تسلیم کیا ہے اور استنباطِ احکام میں اس کے استعمال میں کثرت سے کام لیا ہے یہی وجہ ہے کہ مصالح مرسلہ کا اصول امام مالک رحمہ اللہ سے منسوب ہے۔

[1] الأشباه والنظائر: الفن الأول: القواعد الكلية، ص: ۴۷، ۴۹، ۵۰، ۵۲، ۵۶

مصالح مرسلہ کو شرعی حجت قرار دینے والوں کے چند اہم دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

مصالح مرسلہ کی حجیت قرآن سے

۱...... اللہ تعالیٰ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کر کے فرمایا:

"وَ مَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ۝" (۱)

اور ہم نے آپ کو دنیا والوں کے لیے رحمت بنا کر بھیجا ہے۔

رحمت کا تقاضا ہے کہ لوگوں کی مصلحتوں کا خیال رکھا جائے:

" يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ" (۲)

اللہ تمہارے ساتھ نرمی چاہتا ہے، سختی نہیں چاہتا۔

۳ ..... شریعت نے انسان کے حق میں نرمی اختیار کرتے ہوئے اضطراری حالت میں حرام اشیاء مباح قرار دی ہیں:

"فَمَنِ اضْطُرَّ فِيْ مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّاِثْمٍ ۙ فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ۝" (۳)

البتہ جو کوئی بھوک سے مجبور ہو کر ان میں سے کوئی چیز کھا لے بغیر اس کے کہ گناہ کی طرف اس کا میلان ہو تو بے شک اللہ معاف کرنے والا اور رحم فرمانے والا ہے۔

۴..... شریعت اسلامیہ دلوں کے امراض کی شفاء، رہنمائی اور رحمت ہے۔

" يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُمْ مَّوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَ شِفَآءٌ لِّمَا فِي الصُّدُوْرِ ۙ وَ هُدًى وَّ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ۝ " (۴)

لوگو تمہارے پاس تمہارے رب کی طرف سے نصیحت آ گئی ہے، یہ وہ چیز ہے جو دلوں کے امراض کی شفا ہے اور جو اسے قبول کر لیں ان کے لیے رہنمائی اور رحمت ہے۔

(۱) الأنبياء: ۱۰۷

(۲) البقرة: ۱۸۵

(۳) المائدة: ۳

(۴) يونس: ۵۷

۵.....شارع کا منشاء یہ نہیں ہے کہ لوگوں کی زندگیاں مشقت اور تنگی سے دو چار ہوں، فرمان الٰہی ہے:

"مَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ "(۱)

اللہ تم پر زندگی کو تنگ کرنا نہیں چاہتا۔

اگر ہم استنباط احکام کا انحصار صرف انہیں مصلحتوں تک محدود رکھیں جن کا نصوص شریعت نے اعتبار کیا ہے تو نئے احوال و مسائل میں لوگوں کے بے شمار مصالح ضائع ہو جائیں گے اور ان کی زندگیوں میں تنگی واقع ہو جائے گی جو کہ منشائے شریعت کے خلاف ہے۔

مصالح مرسلہ کی حجیت سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے

۶.....عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ بن جبل أن رسول اللّٰه صلى الله عليه وسلم لما أراد أن يبعث معاذا إلى اليمن قال كيف تقضي إذا عرض لك قضاء.قال أقضي بكتاب الله. قال فإن لم تجد في كتاب الله، قال فبسنة رسول الله، قال فإن لم تجد في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا في كتاب الله، قال أجتهد رأيي ولا آلو. فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله.(۲)

اہل حمص میں سے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کے کئی اصحاب سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب انہیں بطور گورنر یمن بھیجنے کا ارادہ فرمایا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا جب تمہارے پاس مقدمہ آئے تو اس کا فیصلہ کس طرح کرو گے۔

(۱) المائدة: ٦

(۲) سنن أبي داود: كتاب الأقضية، باب إجتهاد الرأي في القضاء، ج۳ص: ۳۰۳، رقم الحديث: ۳۵۹۲

حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے عرض کیا: اللہ کی کتاب کے موافق فیصلہ کروں گا، آپ نے فرمایا: اگر اللہ کی کتاب میں نہ پاؤ؟ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے عرض کیا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے موافق فیصلہ کروں گا، آپ نے فرمایا: اگر سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی نہ پاؤ؟ حضرت معاذ نے عرض کیا: میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اور کوئی کوتاہی نہ کروں گا، اس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کا سینہ تھپکا اور فرمایا: سب تعریف اللہ ہی کو لائق ہے جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قاصد کو اس چیز کی توفیق بخشی جس سے اللہ کا رسول صلی اللہ علیہ وسلم راضی اور خوش ہے۔

اس روایت میں غیر منصوص مسائل میں اجتہاد سے کام لیتے ہوئے مصلحت کا اعتبار کرنے کی ترغیب دی گئی ہے۔

مصالح مرسلہ کی حجیت تعاملِ صحابہ سے

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد صحابہ کرام نے متعدد نئے مسائل میں مصالح عامہ کا اعتبار کرتے ہوئے احکام کا استنباط کیا، جن میں سے چند بطور مثال درج ذیل ہیں۔

۷...... حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں قرآن مجید ایک مصحف میں جمع کیا گیا حالاں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کام نہیں کیا تھا اور نہ ہی ایسا کرنے کی نصیحت فرمائی تھی لیکن مصلحت امت کی خاطر قرآن مجید ایک مصحف میں جمع کیا گیا اس سے قبل قرآن مجید مختلف حصوں کی شکل میں موجود تھا۔

۸...... حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے مانعین زکوٰۃ سے جنگ کی، حالاں کہ وہ کلمہ گو تھے۔

۹...... حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور حکومت میں دوران قحط چور کا ہاتھ کاٹنے کی سزا ساقط کر دی گئی تھی، حالاں کہ یہ سزا حد ہے اور نصِ قرآنی سے ثابت ہے۔

۱۰......حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہدِ خلافت میں توسیع مسجد نبوی کی کے لیے ملحقہ عمارتوں کو منہدم کر دیا گیا۔

۱۱......حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے خاوند کی طرف سے مرض الموت (وہ بیماری جس میں آدمی کا انتقال ہو جائے) میں اپنی بیوی کو وراثت سے محروم کرنے کی خاطر طلاق دینے پر بیوی کو وراثت میں حصہ دینے کا حکم دیا۔

۱۲......کاریگروں کے پاس اگر لوگوں کی چیزیں ضائع ہو جائیں تو ان سے چیزوں کے معاوضہ کی ادائیگی لوگوں کو دلوانے پر صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کا اتفاق ہے، حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ لوگوں کے لیے یہی مناسب ہے حالاں کہ کاریگروں کے پاس یہ چیزیں لوگوں کی امانت کے طور پر ہوتی ہیں، اور امانت کے ضائع ہونے پر معاوضہ کی ادائیگی ضروری نہیں ہوتی لیکن مصلحت عامہ کی خاطر یہ لازم قرار دیا گیا۔

۱۳......شربِ خمر کی حد ۸۰ کوڑے متعین کیے گئے کیوں کہ اس کے نتیجے میں فحش کلامی، بے حیائی اور قذف جیسے جرائم وقوع پذیر ہوتے ہیں، ان کے سدّ باب کے لیے اس طرح کا اقدام کیا گیا۔

۱۴......حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک آدمی کے قتل میں قاتلوں کی ایک جماعت کو سزا دی یعنی قصاص میں سب کو قتل کر دیا کیوں کہ قتل وسازش میں وہ سب برابر کے شریک تھے اگر چہ اس سلسلہ میں کوئی نص نہ تھی مگر مصلحت اس کی متقاضی تھی اس کے علاوہ بھی بہت سے احکامات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے مصلحت کی بناء پر صادر فرمائے۔[1]

اس طرح کی نظیریں تابعین کے دور میں بھی ملتی ہیں، جن کے دور کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیر القرون قرار دیا تھا، اس کی سب سے واضح مثال کتبِ حدیث کی تدوین و ترتیب اور حدیث کی صحت وضعف کی تحقیق کے لیے فنِ جرح وتعدیل کی ایجاد ہیں، اسی طرح حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ نے اپنے عہدِ خلافت میں خراساں کے راستے میں

---

(۱) أصول الفقه لأبي زهرة: المصالح المرسلة، ص: ۲۸۰، ۲۸۱

بیت المال کے اخراجات سے مسافروں کی سہولت کی خاطر مسافر خانوں کی تعمیر فرمائی، منی میں پختہ مکانات کی تعمیر پر پابندی عائد کردی تاکہ حجاج کے لیے تنگی کا باعث نہ ہو۔

اوراس طرح کے اقدام اوران پر اہلِ علم واصحاب افتاء اورارباب اجتہاد کا سکوت ہی نہیں بلکہ اس کو قبول کرنا مصالح مرسلہ کے احکام شریعت میں ایک اہم اصل ہونے پر دال ہیں اسی وجہ سے الفاظ وتعبیر کے اختلاف کے باوجود اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، چنانچہ علامہ ابوزہرہ رقم طراز ہیں:

یتفق جمهور الفقهاء علی أن المصلحة معتبرة فی الفقه الإسلامی وان کان کل مصلحة یجب الأخذ بها ما دامت لیست شهوة ولا هوی ولا معارضة فیها للنصوص تکون لمقاصد الشارع.[1]

جمہور فقہاء نے فقہ اسلامی میں مصالح کا اعتبار کیا ہے، فقہ اسلامی میں ہر ایسی مصلحت کو قبول کیا جائے گا جو شہوات اور بے راہ روی سے خالی ہو اور اس کا نصوصِ شرعیہ سے تعارض نہ ہو اور وہ شارع کے مقاصد کے مطابق بھی ہو۔

ا۔۔۔ احکامات شرعیہ مبنی بر مصلحت ہے اور ممنوعات کی بنیاد مفاسد پر ہیں اسی لیے مصالح قابلِ قبول ہیں اور مفاسد قابلِ رد ہیں، علامہ قرافی رحمہ اللہ (متوفی ۶۸۴ھ) فرماتے ہیں:

فإن اوامر الشرع تتبع المصالح الخالصة أو الراجحة ونواهیه تتبع المفاسد الخالصة أو الراجحة.[2]

کہ شریعت کے احکام خالص یا غالب مصلحتوں کے اور ممنوعات خالص یا غالب مفاسد کے تابع ہیں۔

---

(۱) أصول الفقه: المصالح المرسلة، ص: ۲۸۳

(۲) الفروق: الفرق بین قاعدة من یجوز له أن یفتی وبین قاعدة من لا یجوز له أن یفتی ج۲، ص: ۱۲۶

عقلی دلائل

۱۵...... یہ بات شریعت اسلامیہ کے محاسن میں سے ہےکہ اس نے تمام مصالح کے اعتبار یا عدم اعتبار کو صراحت کے ساتھ بیان نہیں کیا بلکہ بعض مصالح کے بارے میں سکوت اختیار کیا ہے زمان ومکان کے تغیر سے مصالح کی جزئیات بھی تبدیل ہوتی رہتی ہیں، شریعت نے تمام مصالح کی جزئیات کے لیے الگ الگ احکام نہیں دیئے اس لیے جب بھی کوئی ایسی مصلحت سامنے آئے جس کے حکم پر قرآن وسنت نے سکوت اختیار کیا ہو اور وہ مصلحت شریعت کے مجموعی مزاج اور بنیادی مصالح کی رعایت کے موافق ہو تو اس مصلحت کو اختیار کرنا جائز ہے، اس صورت میں اس مصلحت ہی کو دلیل بنا کر حکم نافذ کر دیا جائے گا۔

۱۶......مصالح مرسلہ کو مصالح معتبرہ کے ساتھ ملحق کرنا مصالح ملغاۃ کے ساتھ الحاق سے افضل ہے، شریعت بنیادی طور پر انسانوں کو احکام کا مکلّف بناتے وقت ان کے مصالح کا لحاظ رکھتی ہے اس لیے مصالح مرسلہ کو مصالح ملغاۃ سے منسلک کر کے انہیں باطل قرار دے دینا درست نہیں ہے۔

مصالح مرسلہ کے معتبر ہونے کی شرائط

فقہاء نے مصالح مرسلہ پر عمل کرنے کی تین شرطیں بیان کی ہیں:

۱......وہ مصلحت ایسی ہو جو شریعت کے مقاصد کے مناسب ہو اور دلائل قطعیہ کے مخالفت نہ ہو اور نہ ہی کسی اصل کے منافی ہو بلکہ شارع کی مراد کے موافق اور اس سے متفق ہو۔

۲......مصلحت بذاتِ خود معقول ہو، عقول سے بالاتر نہ ہو، عقل سلیم ان کو قبول کرتی ہو۔

۳......مصلحت کی رعایت کا مقصد کسی ضرر کو دفع کرنا ہو، محض نفسانی خواہشات کی

پیروی نہ ہو۔ (۱)

امام غزالی رحمہ اللہ کی تحریروں سے بھی مصالح مرسلہ کے معتبر ہونے کی یہی شرائط معلوم ہوتی ہیں، وہ لکھتے ہیں کہ مصلحت ایسی ہو جو ضرورت کے قبیل سے ہو، حاجات وتحسینات کے قبیل سے نہ ہو۔ مصلحت محض احتمال وظن پر مبنی نہ ہو، اس مصلحت کے ذریعہ ضرر عامہ کو دفع کرنا مقصود ہو، اس میں کسی خاص شخصیت کو مدنظر نہ رکھا گیا ہو۔ یہی نظریہ حنابلہ کا بھی ہے۔ (۲)

مالکیہ رحمہ اللہ کا موقف بھی تقریباً یہی ہے کہ جس مصلحت کی رعایت کرنے میں صلاح وخیر ہو، حرج ومشقت نہ ہو، اس کے ذریعہ عیش وعشرت کی تحصیل کا قصد نہ ہو تو وہ مصالح مرسلہ شرعاً معتبر ہے۔

شیخ ابوزہرہ رحمہ اللہ نے حنفیہ کی ترجمانی کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ جو مصلحت شریعت سے ثابت شدہ اصول کے قریب ہو اس کا اعتبار ہوگا ورنہ اعتبار نہ ہوگا۔

غور کیا جائے تو یہ بات بھی ماقبل میں ذکر کردہ شرائط کے مغائر نہیں ہے، دیکھیے تفصیلاً: (۳)

خلاصہ یہ کہ فقہاء کے یہاں مصالح مرسلہ کے معتبر ہونے کے لیے ضروری ہے کہ:

۱...... وہ مصلحت مقاصد شریعت کے مطابق ہو۔

۲...... وہ امر تعبدی اور عقل انسانی سے بالاتر نہ ہو۔

اسلامی قانون کے ماہر اور اس کی گہرائی میں غوطہ زن رہنے والے فقہاء نے شریعت کے مقاصد کو واضح کرتے ہوئے ان کی پانچ قسمیں بیان کی ہیں:

۱...... حفظ جان

---

(۱) أصول الفقہ لأبی زہرۃ المصالح المرسلۃ، ص: ۲۷۹، ۲۸۰

(۲) أصول الفقہ: المصالح المرسلۃ، ص: ۲۸۰

(۳) أصول الفقہ: المصالح المرسلۃ، ص: ۲۷۸

۲......حفظِ نفس

۳......حفظِ عقل

۴......حفظِ نسل

۵......حفظِ مال

وسعتِ نظر سے اگر جائزہ لیا جائے تو احکامِ شرعیہ ان ہی پانچ مقاصد کے اردگرد رواں دواں نظر آتے ہیں، نماز، روزہ، حج، صدق کی تاکید، کذب سے ممانعت، توحید و رسالت کے احکام، عقیدہ موت و مابعد الموت، اسی طرح سینکڑوں احکام ہیں جن کا منشاء و مقصود دین کی حفاظت ہے گویا عبادات کی مشروعیت حفظِ دین کی خاطر ہے نہ اس کے بغیر دین کی تشکیل ہوسکتی ہے نہ دین کی عمارت قائم رہ سکتی ہے، قصاص و دیت کے قوانین، ظلم و جور کی ممانعت، نفقہ و حضانت کے احکام، انسان کی عزت و آبرو کی پاس داری، قذف و بہتان کی سزا وغیرہ حفظِ نفس کے لیے سنگِ راہ کی حیثیت رکھتے ہیں، نکاح کی اجازت ہی نہیں بلکہ فضیلت، رہبانیت و تجرد کی ممانعت، زنا و دواعی زنا کی حرمت اور اس کے کرنے پر عبرتناک سزائیں اور ثبوتِ نسب میں حد درجہ احتیاط کا پہلو، یہ سب نسل کی حفاظت کے لیے معین و مددگار ہیں، مالی معاملات کی اجازت، چوری ڈکیتی اور رہزنی پر حدود کا قائم ہونا، سود کی حرمت، غرر و خطر سے حفاظت وغیرہ کا تعلق تحفظ مالی کے قبیل سے ہیں، احکامات دینیہ میں غور و تدبر کی اجازت، نشہ کی حرمت اس پر حدود کا جاری ہونا حفظِ عقل کی خاطر ہیں۔ (۱)

یہ وہ امور ہیں جن پر ہر زمانہ کی شریعتیں متفق رہی ہیں بلکہ غیر دینی قوانین میں بھی اپنے احترام اور اپنے حفظ و بقاء کے واجب ہونے کی بناء پر یہ امور خمسہ ملحوظ رہے ہیں۔

چنانچہ امام غزالی رحمہ اللہ تحریر فرماتے ہیں کہ کسی ملت میں بھی ان امور کی ضرورت سے صرفِ نظر نہیں کیا گیا ہے۔ تمام ملتیں ان کی حفاظت پر شانہ بشانہ ہیں بلکہ تمام اہل عقل

---

(۱) أصول الفقه لأبي زهرة: المصالح المرسلة، ص: ۲۷۸

نے ان کو تسلیم کیا ہے کیوں کہ ان امور کی حفاظت سے انسانی سوسائٹی کا توازن قائم رہتا ہے۔(۱)

مثلاً خنزیر نہ صرف حرام بلکہ نجس العین ہے، خورد و نوش ہی نہیں اس کی خرید و فروخت بھی حرام ہے، اس کے بالوں سے بھی استفادہ مناسب نہیں، جس پانی سے وہ پی لے وہ خود بھی ناپاک اور ناقابلِ انتفاع ہے لیکن صورتِ حال یہ ہے کہ ایک بھوکا زندگی اور موت کے لمحات سے دوچار ہے غذا کا ایک لقمہ اس کے تارِ حیات کو بظاہر بچا سکتا ہے اور سوائے اس جانور کے گوشت کے کوئی اور چیز نہیں ہے تو حفظِ دین اس کی متقاضی ہے کہ لحمِ حرام سے اس کی جان بچانی جائز نہ ہو لیکن حفظ نفس اس گوشت کے ذریعہ جان بچانے کی التجاء کر رہا ہے شریعت نے یہاں حفظِ جان کو حفظِ دین پر ترجیح دی ہے اور مضطر کے لیے خنزیر کا گوشت کھا کر جان بچانے کی گنجائش رکھی ہے۔

چنانچہ قرآن کریم اعلان کرتا ہے:

"اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَ لَحْمَ الْخِنْزِيْرِ وَ مَآ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِۚ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّ لَا عَادٍ فَلَاۤ اِثْمَ عَلَيْهِؕ اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ۝"

اللہ نے تم پر حرام کیا ہے مردار کو اور خون اور خنزیر کے گوشت کو اور ایسے جانور کو جو غیر اللہ کے نامزد کر دیا ہو پھر بھی جو شخص بے تاب ہو جائے بشرطیکہ نہ طالب لذت ہو اور نہ تجاوز کرنے والا ہو تو اس پر کچھ گناہ نہیں۔

مصلحت کی اقسام

فقہاء نے ان پانچوں طرح کے احکام کے تین درجات مقرر کیے ہیں، ضروریات، حاجات اور تحسینات، ضروریات وہ ہیں جن پر دین، جان، نسل اور عقل و مال کا تحفظ موقوف ہے، جیسے حفاظتِ دین کے لیے ایمان اور نماز وغیرہ۔ حفاظتِ جان کے لیے خورد و نوش کی اباحت اور قتل نفس پر قصاص و دیت کو واجب قرار دیا جانا، حفظِ نسل کے لیے

(۱) أصول الفقه لأبي زهرة: المصالح المرسلة، ص ۲۷۸

نکاح کی اباحت اور زنا کی حرمت اور حفظِ مال کے لیے بہت سے مالی معاملات کی اباحت اور چوری وغیرہ کی ممانعت اور جن امور پر ان پانچوں مقاصد کا حصول موقوف تو نہ ہو لیکن اگر ان کی اجازت نہ دی جائے تو ان مقاصد کے حصول میں تنگی اور دشواری پیدا ہو جائے تو ایسے مواقع پر دفع حرج کے لیے تنگی کو دور کرنے کی غرض سے جو احکام دیے جاتے ہیں وہ حاجات ہیں، جیسے حالت سفر میں روزہ کا افطار، شکار کی اباحت، قرض وغیرہ جیسے معاملات کی اجازت جن کو شریعت کے عام اصولوں کے تحت جائز نہ ہونا چاہیے۔

اور وہ امور کہ اگر ان کی اجازت نہ دی جاتی تو کوئی قابلِ لحاظ تنگی بھی پیدا نہ ہوتی تحسینات ہیں، جن کو تکمیلات اور کمالیات بھی کہا جاتا ہے، مکارمِ اخلاق، محاسن عادات، آدابِ معاشرت وغیرہ تحسینی امور کی فہرست میں داخل ہے۔

ترجیح کا طریقہ

جو مصالح خمسہ سطورِ بالا میں بیان کیے گئے ہیں ان میں اگر ترجیح کی ضرورت پڑ جائے تو پہلے دین پھر جان پھر عقل اس کے بعد نسل اور سب سے آخر میں مال کو اہمیت حاصل ہے اگر ان میں بھی ترجیح کی ضرورت پیش آ جائے تو پہلے ضروریات پھر حاجات اس کے بعد تحسینات کا درجہ ہوگا۔

مصالح مرسلہ اور ائمہ کا اختلاف

مذکورہ عبارت سے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ مصالح مرسلہ کو تمام فقہاء نے تسلیم کیا ہے لیکن ان کے حدود کیا ہیں؟ اور کس حیثیت سے فقہاء نے اس کو حجت مانا ہے، اس میں تھوڑا اختلاف نظر آتا ہے، جس کی تفصیل ذیل میں بیان کی جاتی ہے:

احناف کا مسلک

احناف اگرچہ صراحتاً استصلاح یا مصالح مرسلہ کی اصطلاح کو استعمال نہیں کرتے

ہیں مگر فقہ حنفی کے استحسان اور اس کی تفصیلات پر غور کیا جائے تو یہ بات اچھی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ احناف اسی اصطلاح کے ذریعہ سے مصالحِ مرسلہ یا استصلاح کے مقصد کو پورا کرتے ہیں، یہ وہی استحسان ہے جس کو عدل و اصلاح کے لیے شریعت کے مقاصد عامہ اور برائیوں اور مضرتوں کے علاج سے متعلق شریعت کے اسلوبوں سے استمداد کرتے ہوئے احناف نے اختیار کیا ہے۔

چنانچہ علامہ سرخسی رحمہ اللہ (متوفی ۴۸۳ھ) استحسان پر روشنی ڈالتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

استحسان قیاس کو ترک کرنے اور ایسی چیز کے قبول کرنے کو کہتے ہیں جو لوگوں کی ضروریات کے اور ان کے حال کے مناسب ہوں، بعض لوگوں نے کہا کہ استحسان ان احکام میں سہولت کی جستجو کا نام ہے جن میں عام و خاص مبتلا ہوں، حاصل یہ ہے کہ استحسان دشواری کو ترک کر کے آسانی کو اختیار کرنے کا نام ہے اور یہ دین میں ایک اصل ہے۔[1]

کیوں کہ ارشادِ باری ہے:

"يُرِيْدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ"[2]

اللہ تم سے آسانی کو چاہتے ہیں دشواری نہیں چاہتے۔

احناف کی فقہی آراء خصوصاً استحسان پر مبنی آراء کا تجزیہ کیا جائے تو ان کے یہاں بھی مصالح کی رعایت مختلف ابواب فقہ میں ملتی ہیں۔

الف.....مثلاً مالِ غنیمت میں بنو ہاشم کا خصوصی سہام باقی نہ رہے تو ابو عصمہ کی روایت کے مطابق بنو ہاشم کو بھی زکوٰۃ دی جا سکتی ہے۔

ب.....کوئی شخص یہ کہے کہ میرا تمام مال صدقہ ہے تو صرف اموالِ زکوٰۃ ہی صدقہ میں جائیں گے تاکہ اس کو خود دست درازی کے مراحل سے دوچار نہ ہونا پڑے۔

---

(۱) المبسوط: كتاب الاستحسان، ج۱۰ ص:۱۴۵

(۲) البقرة: ۱۸۵

ج......زندیق کی توبہ قبول نہ ہوگی۔

د......کاریگر جو مختلف لوگوں کے سامان تیار کرتا ہے ضائع ہو جانے پر ضامن ہوگا۔

غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان ہی متعدد مسائل کو دوسرے فقہاء نے مصالحِ مرسلہ کی فہرست میں جگہ دی ہے، جب کہ احناف نے انہیں استحسان کے ذیل میں شمار کیا ہے۔

شوافع کا مسلک

استحسان واستصلاح ومصالح مرسلہ کے سب سے بڑے ناقد امام شافعی رحمہ اللہ ہیں لیکن کوئی بھی فقہ جو حالات و ماحول کے متغیر اور تیز ہواوں میں سینہ سپر رہنا چاہتی ہو، اس کو اس سے مفر نہیں ہے۔

چنانچہ مشاہدہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے بعد خود ان کے متبعین نے بتدریج مصالح مرسلہ کو فقہ اسلامی کی ایک اصل قرار دیا ہے، اور اس بات کو خود امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف منسوب کیا ہے، چنانچہ علامہ زنجانی رحمہ اللہ (متوفی ۶۵۶ھ) فرماتے ہیں:

ذهب الشافعي إلى أن التمسك بالمصالح المستندة إلى كلي الشرع وإن لم تكن مستندة إلى الجزئيات الخاصة المعينة جائز[۱]

امام شافعی رحمہ اللہ کی رائے ہے کہ اگر مخصوص ومقرر جزئیات کے بجائے شریعت کی کلیات، مقاصد واصول سے ہم آہنگ ہوں تو ان کو بھی قبول کر لینا جائز ہے۔

ابنِ برہان کا بھی یہی خیال ہے کہ یہ بات امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف منسوب ہے۔

امام حرمین فرماتے ہیں کہ شافعیہ نے بھی مصالح کو معتبر مانا ہے جب کہ وہ شرعی اصول سے ہم آہنگ ہوں۔

امام غزالی رحمہ اللہ بھی تمام شرائط صحت کے ساتھ اسے معتبر قرار دیتے ہیں۔[۲]

---

(۱) تخريج الفروع على الأصول، كتاب الجراح: ج۱، ص: ۳۲۰ موسسة الرسالة

(۲) تاريخ التشريع الإسلامي: ۱۶۷

گویا شوافع وحنفیہ اس بات کے قائل ہیں کہ مصالح اپنی شرائط کے ساتھ جائز ہیں۔

مالکیہ کا مسلک

مصالحِ مرسلہ اور استصلاح کی اصطلاح قائم کرنے والے فقہاء مالکیہ ہی ہیں انہوں نے ہی اس سے ایک زمانہ میں بہت کام لیا ہے۔ چنانچہ مالکیہ نے مصالح مرسلہ کو احکامات شرعیہ کا ایک مستقل ماخذ اور اصل قرار دیا ہے۔ مصالح مرسلہ کے سلسلہ میں مالکیہ کے فتاویٰ سامنے رکھے جائیں تو اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے اس میں نہایت احتیاط سے کام لیا ہے اور امت کی دقتوں اور پریشانیوں کو حل کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے مثلاً:

۱۔۔۔۔۔افضل شخص کی موجودگی میں کمتر شخص کے ہاتھ پر فتن کے سدباب کے لیے بیعت کر لینا اور اس کی امارت کو تسلیم کرنا۔

۲۔۔۔۔۔بیت المال خالی ہو جائے اور فوجی ضروریات کے لیے کچھ مال باقی نہ رہے تو حسب ضرورت اہل استطاعت لوگوں پر مناسب ٹیکس عائد کرنا جائز ہے تا کہ بیت المال حسبِ عادت جاری رہے اور ملکی ضروریات پوری ہوں۔

۳۔۔۔۔۔اگر کسی علاقہ میں سوائے مالِ حرام کے دوسرا کوئی معاشی اور کسبی نظام نہ رہے اور حلال طریقہ سے اشیاء دستیاب نہ ہوں اور وہاں سے نقل مکانی بھی ممکن نہ ہو تو اس کے لیے حفظِ جان کے بقدر ایسی شدید ضرورت کی صورت میں استفادہ اور اس کو ذریعہ معاش بنانا جائز ہے لیکن اس میں حد سے تجاوز نہ ہو۔[1]

حنابلہ کا مسلک

یہ مالکی اجتہاد کے ہم نوا ہیں، یعنی مصالح مرسلہ کو خود ایک اصل اور مستقل بالذات مصدر قانون تسلیم کرتے ہے اسی وجہ سے حنابلہ کے یہاں قدم قدم پر مصالح کا اعتبار ہوتا ہے۔

---

(۱) أصول الفقه: المصالح المرسلة :ص: ۲۸۵، ۲۸٦

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ مصالح مرسلہ کو قیاس صحیح کے قبیل سے مانتے ہیں لیکن حنابلہ کہتے ہیں کہ مصالح کا اعتبار اس وقت ہوگا جب کہ اس کے خلاف کوئی نص نہ ہو، اور اس کے غیر کوئی چارہ کار نہ ہو اور اس میں سابقہ شرائط پائی جائیں۔[1]

۱......مثلاً مخنث کو شہر بدر کر دینا اگر پھر بھی اندیشہ ہو تو اس کو قید کر لینا تاکہ لوگ اس کے فتنے میں مبتلا نہ ہوں۔

۲......صحابہ کو برا بھلا کہنے والوں کے لیے توبہ کا وجوب اور سلطان کو معاف کرنے کی گنجائش نہ ہونا۔

۳......رمضان کے ایام میں شرابی پر حد کے علاوہ مزید شدت برتنا۔

۴......کاشتکاروں اور کاریگروں کو ضروریات کے پیش نظر کام کرنے پر مجبور کرنا۔

۵......بعض خاص حالات میں گراں فروش تاجروں پر اشیاء کی قیمت کو متعین ولازم کر دینا۔

یہ تمام مصالح کی خاطر ہیں اور نص ان کے خلاف نہیں ہے، اور اس کی ضرورت بھی شدید ہے، شریعت کی سرسبزی وشادابی مہیا کرنے والا معتدل اور حکیمانہ اسلوب ہے جن پر فقہائے حنابلہ ومالکیہ چلے ہیں اور جو اجتہاد حنفی کے بکثرت مواقع سے اتفاق رکھتا ہے اور بعد میں فقہائے شوافع بھی اس کے ہم آواز ہو گئے لہٰذا تمام تر یب قریب مصالح مرسلہ کی قبولیت میں شانہ بشانہ نظر آتے ہیں۔

مصالح اور نصوص کا تعارض

اگر مخصوص حالات کی وجہ سے مصالح مرسلہ اور شرعی نصوص کے درمیان ٹکراؤ پیدا ہو جائے اور نص شرعی کا کوئی ایسا حکم ہو جو مصالح مرسلہ کے عین خلاف ہو تو اس میں کوئی شک نہیں کہ نص شرعی کے مقابلہ میں مصالح کو ترک کر دیا جائے گا لیکن جب اضطرار کی ایسی حالت رونما ہو جائے کہ دو برائیوں میں سے، کسی ایک کا ارتکاب کیے بغیر چارہ کار نہ ہو تو اس

(۱) أصول الفقه: المصالح المرسلة :ص: ۲۸۰

ضرر کو اختیار کیا جائے گا جو نسبتاً اس سے کمتر ہو جیسے کفر و اسلام کا معرکہ جاری ہو اور کافر چند قیدی مسلمان کو ڈھال کے طور پر استعمال کر رہے ہوں، اب ایسی صورت میں نص قرآنی کی روشنی میں یہ جائز نہیں ہے کہ وہ کسی مسلمان بھائی کے خون سے اپنے ہاتھ سرخ کرے لیکن دوسری طرف اگر مسلمان کی فوج ہاتھ روک لیتی ہے تو صاف نظر آتا ہے کہ دشمن غالب آجائیں گے تو ایسی صورت میں فقط جائز ہی نہیں بلکہ واجب ہوتا ہے کہ ان مسلمانوں کو نظر انداز کر کے وہ حملہ کرتے رہیں اور نیت کافروں کے مارنے کی ہو کیوں کہ عظیم ترضرر کے دفعیہ کے خاطر ایسا کرنا جائز ہے۔

اگر نص قطعی نہ ہو بلکہ ظنی ہو تو فقہاء کے تین نقاط منظرِ عام پر آتے ہیں:

الف..... شوافع کا خیال ہے کہ صرف اضطرار ہی کی صورت میں مصلحت کی بنا پر نص سے کسی خاص جزئیہ اور واقعہ کا استثناء کیا جا سکتا ہے۔

ب..... حنابلہ کا نظریہ یہ ہیکہ مصلحت اس صورت میں بھی ناقابلِ قبول ہے اس لیے کہ ان کے نزدیک حدیث ضعیف اور آثارِ صحابہ کو بھی قیاس پر ترجیح حاصل ہے۔

ج..... احناف اور مالکیہ کے یہاں ایسی صورت میں مصلحت کی بناء پر نہ صرف نص کے عمومی حکم میں استثنائی صورتیں پیدا کی جاسکتی ہیں بلکہ اگر نص کا ذریعہ ثبوت ظنی ہو، مثلاً حدیث خبرِ واحد ہو تو اس کو بھی ترک کیا جا سکتا ہے اور حقیقت یہی ہے کہ مصالح مرسلہ کی وجہ سے منصوص احکام سے استثناء یا ثبوت کے اعتبار سے مشکوک اور معنی کے اعتبار سے مجمل و مبہم احادیث کو ترک کر دینا نص سے پہلو تہی نہیں ہے بلکہ شریعت کے اساسی مقاصد اور اس کے مسلمہ قواعد کو ایسی نصوص پر ترجیح دینا ہے۔

مصالح مرسلہ پر مبنی احکام میں تبدیلی کا امکان

مصالح پر مبنی اجتہادات میں یہ بات بھی ہوتی ہے کہ وہ زمانہ کے تغیرات کے سبب تبدیل پذیر ہوا کرتے ہیں، جیسے استیجار علی تعلیم القرآن اور دین کی نشر و اشاعت پر متقدمین فقہاء نے عدم جواز کا فتویٰ دیا تھا مگر بعد کے مجتہدین نے مصالح کے پیشِ نظر جواز کا فیصلہ کیا، چنانچہ حالات سے تغیر پذیر اجتہادی و اقتصادی مسائل کے بارے میں علامہ ابن

...بدین شامی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۵۲ھ) تحریر فرماتے ہیں کہ بہت سے ایسے مسائل ہیں
...ن کے بارے میں ایک مجتہد نے اپنے زمانے کے حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے اور اس کی
...صلحت کو نظر انداز نہ کرتے ہوئے کوئی فتویٰ دیا مگر حالات نے کچھ کروٹ لی اور ماحول
...ں کے بالکل منافی ہوگیا، اب اگر اس حکم کو باقی رکھا جاتا ہے تو لوگ مشقت اور ضرر شدید
...ے شکار ہوں گے کیوں کہ نہ وہ اہلِ زماں رہے اور نہ ہی وہ عرف و مصلحت رہی جن کی بناء
...حکم کا اجراء ہوا تھا، اب اگر ان ہی احکام کو باقی رکھا جائے تو شریعت کے قواعد اور اس کی
...مام ہدایت کی خلاف ورزی ہوگی جن کی رو سے نظامِ زندگی بہتر بنانے کے لیے اس میں
...ہولت اور اس سے دفع ضرر کا حکم دیا گیا ہے۔

اس لیے کتبِ فقہیہ کا جائزہ لینے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس فقیہ نے جو فتویٰ اپنے
...زمانے کی مصلحت کے پیشِ نظر دیا تھا بعد میں پھر اسی مسلک پر چلنے والے دوسرے فقہاء
...نے مصلحت و حکمت اور زمانہ و حالات کے تغیر کے سبب اس کے خلاف فتویٰ دیا کیوں کہ
...گر وہ مجتہد اس زمانے میں ہوتے یا ان حالات سے ان کو واسطہ پڑتا تو اپنے ہی مسلک
...و قواعد کے مطابق یہی احکامات مرتب کرتے، جیسے استجار علی الطاعات کا مسئلہ ہے کہ زمانہ
قدیم میں اہلِ علم کے وظائف بیت المال سے مقرر ہوا کرتے تھے، اس وجہ سے اس وقت
عدم جواز کا فتویٰ تھا مگر جیسے ہی حالات نے رُخ موڑا اور بیت المال کی طرف سے وہ انتظام
نہ رہا تو دین کی بقا کی ضرورت پیش آئی تو اسی مکتبِ فکر کے بعد والے فقہاء نے اس مصلحت
کو تسلیم کیا اور استجار علی الطاعت کو جائز قرار دیا حتی کہ بعد میں احناف بھی اس کے قائل
ہوگئے حالاں کہ یہ فتویٰ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے فتویٰ کے بالکل خلاف ہے۔ (۱)

مصلحت و قیاس میں فرق

قیاس کسی اصل کو بنیاد بناتے ہوئے کیا جاتا ہے اور قیاس میں اسی کے ہم مثل قواعد کی
روشنی میں بہت سی فروعات نکالی جاسکتی ہیں مگر جو حکم کسی مصلحت کی بنیاد پر دیا گیا ہو تو اس حکم

---

(۱) مجموعة رسائل ابن عابدين: نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف،
ج۲ ص: ۱۲۶

میں اتنی سکت وقوت باقی نہیں رہتی کہ وہ اپنے بل بوتے پر دوسرے مسائل وفروعات کو انجام دیں۔

مصالح مرسلہ پر دال قواعد

سابقہ تفصیلات سے واضح ہوتا ہے کہ مصالح مرسلہ کی بنیاد مصلحت پر ہوتی ہے اور فقہاء نے اس سے فقہ کے مختلف ابواب میں کام لیا ہے، مصالح مرسلہ پر دال قواعد کو بھی فقہاء نے اپنی اپنی کتابوں میں جگہ دی ہے، جن میں علامہ سیوطی رحمہ اللہ (متوفی ۹۱۱ھ) اور علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ (متوفی ۹۷۰ھ) کی ''الاشباہ والنظائر'' سرِ فہرست ہیں اور وہ قواعد درج ذیل ہیں:

الف ..... الضرر یزال.

ضرر کو دور کیا جائے گا۔

ب ..... درء المفاسد أولی من جلب المنافع.

منفعت کی تحصیل کے مقابلہ میں دفع مضرت اولیٰ ہے۔

ج ..... الضرورات تبیح المحذورات.[1]

مواقع ضرورت پر ممنوع چیزیں بھی مباح ہو جاتی ہیں۔

عرف وعادت

مشروعیتِ عرف

انسانوں کے خود ساختہ آئین کا تو انحصار ہی بڑی حد تک ججوں کے فیصلوں سے، نظائر اور شخصی اجتہادات کے علاوہ بڑی حد تک کسی قوم کے مخصوص رواج اور قومی تعامل ہی پر ہوتا ہے۔

---

(۱) الأشباہ والنظائر: الفن الأول: القواعد الکلیۃ، ص: ۷۳، ۷۴، ۷۸

اسلامی شریعت چوں کہ خدا کی نازل کردہ ہے اس لیے اس کی اساس قرآن وحدیث پر ہے، باقی دوسرے مصادر ضمنی اور ذیلی حیثیت رکھتے ہیں لیکن یہ حقیقت واقعہ ہے کہ اسلام کے نزول کا مقصد ہی چوں کہ انسانی معاشرہ کی اصلاح اور غلط عرف ورواج کو مٹا کر اس کی جگہ پر عرفِ صحیح قائم کرنا ہے اس لیے اسلام نے محض کسی چیز کے رواج پڑنے کو شریعت کے لیے اساس نہیں بنایا لیکن وہ عادتیں اور ایسے عرف جو اچھے تھے ان کو جوں کا توں برقرار بھی رکھا اور جہاں کسی جزوی اصلاح وترمیم کی ضرورت تھی وہاں اصلاح وترمیم بھی کی، اس لحاظ سے بعض معاصر فقہاء کا یہ کہنا کہ عرف کوئی مستقل شرعی دلیل نہیں ہے بلکہ وہ مصلحت اور دفعِ مشقت وغیرہ سے متعلق شرعی اصول ہی کا ایک حصہ ہے، کچھ زیادہ بے جا بات نہیں ہے۔

شیخ عبدالوہاب رحمہ اللہ خلاف (متوفی ۱۳۷۵ھ) لکھتے ہیں:

والعرف عند التحقيق ليس دليلًا شرعيًا مستقلًا، وهو في الغالب مراعاة المصلحة.[1]

تحقیقی نظر سے دیکھا جائے تو عرف کوئی مستقل شرعی دلیل نہیں ہے، عموماً وہ مصلحت کی رعایت ہی کا دوسرا نام ہے۔

اس کے باوجود اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کر سکتے کہ عرف کی رعایت شرعی نصوص کی تفسیر اور مطلق کی تقیید اور عام کی تخصیص تک کے لیے کی جاتی ہے اور عرف کی بناء پر کبھی قیاس کو بھی ترک کر دیا جاتا ہے:

وهو يراعى في تفسير النصوص فيخصص به العام ويقيد به المطلق وقد يترك القياس بالعرف ولهذا صح عقد الا ستصناع بجريان العرف به وإن كان قياسًا لا يصح لأنه عقد في معدوم.[2]

عرف کا لحاظ نصوص کی تفسیر، عام کی تخصیص، مطلق کی تقیید سب میں کیا جاتا ہے اور

---

1) علم أصول الفقه: الدليل السابع: العرف، ص: ۹۱

2) علم أصول الفقه: الدليل السابع: العرف، ص: ۹۱

کبھی قیاس کو بھی عرف کے بناء پر ترک کر دیا جاتا ہے، چنانچہ عقد استصناع کے جائز ہونے کا حکم عرف قائم ہو جانے کی بناء پر ہی دیا گیا ہے ورنہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ معدوم کی بیع کرنے کی بناء پر وہ جائز نہ ہو۔

تشریع اسلامی میں عرف وعادت کا مقام

عرف وعادت اکثر علماء وائمہ کے نزدیک مصادر شریعت میں سے ایک مصدر کی حیثیت رکھتا ہے اور اسلامی شریعت میں اس کو مصدر کی حیثیت حاصل ہونا دراصل اسلامی شریعت کے زمانہ اور ماحول کے ساتھ ساتھ چلنے کی صلاحیت واستعداد کی طرف اشارہ کرتا ہے، اور اس کی سرسبزی وتر وتازگی اور ہر دم جوان ہونے کی دلیل ہے، استاذ زکی الدین شعبان نے بہت صحیح فرمایا کہ:

عرف، تشریع، قضاء وفتوی کے زرخیز مصادر میں سے ہے، شریعت اور فقہاء نے اس کا جو اس طرح اعتبار کیا ہے یہ فقہ اسلامی کی زرخیزی وشادابی اور مخلوق کے درمیان فیصلہ کی صلاحیت پر دلیل ہے خواہ وہ کہیں ہوں اور کسی زمانے میں پائے جائیں۔ (۱)

فقہاء وشریعت نے عرف کا جو اعتبار کیا ہے اس میں راز یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ کا نزول وظہور اس وجہ سے ہوتا ہے کہ وہ انسانوں کے مصالح وحقوق کو منظم کرے کجی اور ٹیڑھ کو درست کرے، تحریفات کا خاتمہ کرے اور لوگوں کے مابین جو رسومات جاری وساری ہیں ان میں اعتدال کی راہ بتائے، پس اگر لوگوں کے معاملات عرف وعادت میں سے وہ ایسی چیزوں کو پائے جو صالح ومفید ہوں تو شریعت ان کو برقرار رکھتی ہے، یہی وہ بات ہے جو حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ (متوفی ۱۱۷۶ھ) نے بیان فرمائی ہے:

فاعلم أنه بعث بالملة الحنيفية الإسماعيلية لإقامة عوجها وإزالة تحريفها وإشاعة نورها، وذلك قوله تعالى (ملة أبيكم إبراهيم) ولما كان الأمر

---

(۱) أصول الفقه الإسلامي: ۱۹۶

علی ذلك وجب أن تكون أصول تلك الملة مسلمة، وسنتها مقررة إذ النبي إذا بعث إلى قوم فيهم بقية سنة راشدة، فلا معنى لتغييرها وتبديلها، بل الواجب تقريرها.[1]

جاننا چاہیے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو ملت حنیفیہ اسماعیلیہ کے ساتھ بھیجا گیا تاکہ اس کے ٹیڑھ کو درست اور اس کی تحریف کو ختم اور اس کے نور کو شائع کریں، جیسا کہ اللہ کا قول ہے: (ملت ابراہیم کا اتباع کرو) جب بات یہ ہے تو ضروری ہوا کہ اس ملت کے اصول مسلم ہوں اور اس کے طریقے مقرر ہوں، کیوں کہ جب کسی قوم میں نبی آتا ہے جس میں سنت راشدہ سے کچھ باقی ہو تو اس کو بدلنے کے کوئی معنی نہیں بلکہ ضروری ہے کہ اس کو ثابت رکھا جائے۔

غرض یہ کہ عرف وعادت کا شریعت نے اعتبار کیا ہے جب کہ وہ صالح ہوں اور اصول شریعت سے مناسبت رکھتے ہوں۔

عرف کا لغوی معنی

سب سے پہلے عرف وعادت کے معنی جاننے کی ضرورت ہے لہذا پہلی بحث اسی سلسلہ میں ہے عرف کے معنی لغت میں جاننے کے آتے ہیں اور عام طور پر اسی شی پر اس کا اطلاق ہوتا ہے جو معروف ہو اور عقل سلیم کے نزدیک مقبول اور طبیعت سلیمہ کے نزدیک مالوف ومانوس ہو۔

۱......علامہ ابن منظور رحمہ اللہ (متوفی ۷۱۱ھ) فرماتے ہیں:

العرف ضد النكر يقال: أولاه عرفا أي معروفا. وهو كل ما تعرفه النفس من الخير وتبسأ به وتطمئن إليه.[2]

---

(۱) حجة الله البالغة: المبحث السادس، باب أسباب النسخ، ج ۱ ص: ۲۱۸

(۲) لسان العرب: فصل: العين، العرف، ج ۹ ص: ۲۳۹

۲.....لغت کی مشہور کتاب "المنجد" میں مادہ عرف کے تحت لکھتے ہیں:

العرف ما استقر فی النفوس من جهة شهادات العقول وتلقته الطبائع السليمة بالقبول.

عرف وہ چیز ہے جس پر لوگوں کے نفوس عقل کی گواہی کی بناء پر قائم ہوں اور سلیم طبیعتیں اس کو قبول کر لیں۔

۳.....علامہ سید شریف جرجانی رحمہ اللہ (متوفی ۸۱۶ھ) فرماتے ہیں:

العرف ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول وتلقته الطبائع بالقبول.[1]

عرف وہ چیز ہے جس پر لوگوں کے نفوس عقل کی گواہی کی بناء پر قائم ہوں اور طبیعتیں اس کو قبول کر لیں۔

۴.....علامہ ابو یحیی زکریا انصاری رحمہ اللہ (متوفی ۹۲۶ھ) فرماتے ہیں:

العرف ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول وتلتقته الطبائع بالقبول.[2]

عرف وہ چیز ہے جس پر لوگوں کے نفوس عقل کی گواہی کی بناء پر قائم ہوں اور طبیعتیں اس کو قبول کر لیں۔

یہ تو عرف کے لغوی معنی ہیں، اور فقہی اصطلاح میں عرف نام ہے اس چیز کا جس کی جمہور لوگوں نے عادت بنالی ہو اور وہ ان کے مابین جاری وساری ہو خواہ وہ چیز فعل ہو جو لوگوں کے درمیان شائع وعام ہو گیا ہو یا وہ کوئی قول ہو جو کسی خاص معنی میں ان کے مابین مستعمل ہو اس طرح کہ وہ بولا جائے تو وہی معروف معنی کی طرف ذہن متبادر ہو۔

مادہ عرف اصل میں دوامر پر دلالت کرتا ہے:

---

(۱) التعریفات: باب العین، العرف، ص: ۱۴۹

(۲) الحدود الأنیقة والتعریفات الدقیقة: العرف، ص: ۷۲

تتابع الشيء متصلًا بعضه ببعض، والسكون والطمأنينة.[1]

۱...... کسی شئی کا ایک دوسرے کے پیچھے آنا اس طور پر کہ ان میں سے بعض ،بعض کے ساتھ متصل ہو۔

۲...... سکون وطمانیت۔

عرف کا اصطلاحی معنی

استاذ منصور محمد الشیخ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

فالعرف ما تعارفه الناس والفوه حتى استقر في نفوسهم من فعل شاع بينهم أو قول كثر استعماله في معنى خاص بحيث يتبادر منه هذا المعنى عند الإطلاق دون معناه الأصلي.[2]

عرف وہ ہے جو لوگوں میں متعارف ہو اور لوگ اس سے مانوس ہو گئے ہوں حتی کہ وہ ان کے نفوس میں پیوست ہو گیا ہو، خواہ وہ فعل ہو جو ان میں شائع ہو یا قول جس کا استعمال کثرت کے ساتھ کسی خاص معنی میں ہوتا ہو اس طرح کہ اطلاق کے وقت یہی معنی اس سے مفہوم ومتبادر ہو نہ کہ اس کے اصلی معنی۔

استاذ مصطفیٰ محمد الزرقاء نے فرمایا کہ:

اما في الإصطلاح الفقهي فإن العرف هو عادة جمهور قوم في قول وعمل.[3]

اصطلاح فقہی میں عرف قوم کی اکثریت کی عادت کا نام ہے خواہ وہ قول ہو یا عمل میں۔

اوپر جو عرض کیا گیا اس سے چند امور واضح ہوتے ہیں:

۱) محجم مقايس اللغة: باب العين والراء ، العرف، ج۴ص: ۲۸۱

۲) أصول الأحكام : ص۲۰۰

۳) المدخل الفقهي العام : الفرع الثالث : العرف، ج۱،ص ۱۳۱ الناشر : دارالفكر

۱..... ایک یہ کہ عرف کا تحقق اسی وقت ہوتا ہے جب کہ وہ اکثر لوگوں میں عام و رائج ہو جائے یا کم از کم اس کا رواج غالب ہو چنانچہ جمہور کا لفظ اس کی دلیل ہے۔

۲..... دوسرے یہ کہ عرف، عمل میں بھی ہوتا ہے اور قول میں بھی پہلے کو عرف عملی اور دوسرے کو عرف قولی کہتے ہیں، میں کہتا ہوں کہ عرف جس طرح قول اور عمل میں ہوتا ہے اسی طرح کسی چیز کے ترک میں بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ استاذ عبدالکریم زیدان نے تصریح کی ہے۔

۳..... تیسرے یہ کہ فقہی و اصطلاحی عرف اس وقت متحقق ہوتا ہے جب کہ وہ نفوس میں مستقر ہو اور عقول کے نزدیک مقبول ہو لہٰذا جو امور لوگوں میں رائج ہوں مگر نہ نفوس میں مستقر ہوں اور نہ عقول کے نزدیک مقبول ہوں وہ اصطلاحی عرف میں داخل نہیں، اگرچہ عرف کا اطلاق ان پر لغت میں ہوتا ہو مثلاً جو امور ریا و شہرت کی بناء پر کیے جاتے ہیں یا اس لیے کہ ان کے نہ کرنے سے معاشرے میں رسوائی ہوگی یا لوگوں کی طرف سے ظلم ہوگا یہ عرف فقہی میں داخل نہیں ہوں گے۔

حاصل یہ کہ عرف فقہی اصطلاح میں اس قول و فعل یا ترک کا نام ہے جو اکثر لوگوں میں معروف و معتاد ہو اور لوگوں کے نفوس و قلوب ان سے مانوس و مالوف ہوں اور عقول صحیحہ کے نزدیک وہ مقبول و مسلم ہو۔

بعض معاصر علماء نے عرف کی تعریف جامع انداز سے یوں بیان کی ہے:

العرف ماتعارفه الناس وساروا عليه، سواء كان قولًا أوفعلًا أوتركًا.[۱]

عرف وہ امر ہے جو لوگوں میں عام ہو جائے اور لوگ اس پر عمل پیرا ہو جائیں خواہ وہ قول کے قبیل سے ہو یا فعل و ترک کے قبیل سے ہو۔

عادت کا لغوی معنی

عادت کا لفظ عود یا معاودة سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں کسی کام کا بار بار کرنا، لہٰذا

(۱) علم أصول الفقه: الدليل السابع: العرف، ص: ۸۹

لغت میں عادت اس فعل کا نام ہے جس کو انسان بار بار کرے، لغت کی مشہور کی کتاب 'المنجد' میں ہے:

العادة ما يعتاده الانسان أى يعود إليه مرارا متكررة.

عادت وہ کام ہے جس کا انسان عادی ہو یعنی بار بار اس کی طرف لوٹے، اور اس کو کرے حتی کہ وہ کام بغیر مشقت کے انجام دیا جانے لگے اور عادت اس حالت کا نام ہے جو ایک ہی نہج (طرز) پر بار بار ہو، جیسے حیض کی عادت:

(العادة) كل ما اعتيد حتى صار يفعل من غير جهد والحالة تتكرر على نهج واحد كعادة الحيض فى المرأة. (۱)

عادت کا اصطلاحی معنی

العادة عبارة عما استقر فى النفوس من الأمور المتكررة المقبولة عند الطباع السليمة. (۲)

عادت وہ بار بار کیے جانے والے امور ہیں جو نفوس میں مستقر اور سلیم طبائع کے نزدیک مقبول ہوں۔

علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۵۲ھ) نے یہی بات لکھی ہے وہ فرماتے ہیں:

إن العادة ماخوذة من المعاودة فهى بتكررها ومعاودتها مرة بعد أخرى صارت معروفة مستقرة في النفوس والعقول متلقاة بالقبول من غير علاقة ولا قرينة حتى صارت حقيقة عرفية. (۳)

---

۱) المعجم الوسيط : باب العين، العادة ج:۲ ص:۶۳۵

۲) الأشباه والنظائر : الفن الأول : القواعد الكلية، القاعدة السادسة، ص:۷۹

۳) مجموعة رسائل ابن عابدين :نشر العرف فى بناء بعض الأحكام على العرف،ج۲ص:۱۱۴، ۱۱۵

عادت، معاودت سے ماخوذ ہے پس عادت، بار بار ہونے کی وجہ سے نفوس وعقول میں مستقر ہو جاتی ہے اور وہ بغیر کسی علاقہ وقرینہ کے مقبول ہوتی ہے حتی کہ وہ حقیقت عرفیہ بن جاتی ہے۔

خلاصہ یہ کہ عادت وہ فعل ہے جو بار بار ہو اور نفوس میں درجہ استقرار وقبولیت حاصل کرلے حتی کہ اس کا کرنا آسان اور چھوڑنا مشکل ہو جائے۔

عرف کی حجیت قرآن سے

"وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ"[۱]

اور (لوگوں کو) نیکی کا حکم دو۔

علامہ شامی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۵۲ھ) فرماتے ہیں کہ علماء نے اس آیت سے عرف کے معتبر ہونے پر استدلال کیا ہے۔[۲]

علامہ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ (متوفی ۹۱۱ھ) "الإکلیل في استنباط التنزیل" میں اس آیت سے مستنبط مسائل کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

قال ابن الفرس: المعنی اقض بکل ما عرفته النفوس مما لا یرده الشرع، وھذا أصل القاعدة الفقھیة فی اعتبار العرف.[۳]

ابن الفرس رحمہ اللہ نے فرمایا کہ آیت کا معنی یہ ہے کہ آپ فیصلہ کیجیے ہر اس چیز کے موافق جس کو لوگ پہچانتے ہیں یعنی جو ان میں رائج ہے ان چیزوں میں سے جس کو شریعت رد نہیں کرتی، اور یہ آیت عرف کے معتبر ہونے کے سلسلہ میں قاعدہ فقہیہ کی اصل یعنی دلیل ہے۔

---

(۱) الأعراف: ۱۹۹

(۲) مجموعة رسائل ابن عابدین: نشر العرف فی بناء بعض الأحکام علی العرف، ج۲ ص: ۱۱۴، ۱۱۵

(۳) الإکلیل في استنباط التنزیل: سورة الأعراف آیت نمبر ۱۹۹ کے تحت، ص: ۱۳۲

اس آیت میں جو لفظ عرف آیا ہے جمہور علماء نے اس کی تفسیر کئی طرح سے کی ہے۔
...امہ ابن العربی مالکی رحمہ اللہ (متوفی ۵۴۳ھ) نے اس کی تفسیر میں چار اقوال ذکر کیے
...یں۔

۱......اس سے مراد معروف چیز ہے۔

۲......اس سے مراد لا الہ الا اللہ کہنا ہے۔

۳......اس سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کا دین میں سے ہونا معلوم ہو۔

۴......وہ چیزیں یعنی محاسن جن پر تمام شریعتیں متفق ہوں اور جن کا لوگ انکار نہ
...ریں۔(۱)

...یک شبہ کا جواب

یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ کہ یہ بات واضح ہے کہ آیت میں عرف سے وہ فقہی اصطلاحی عرف مراد نہیں ہے جو حضرات فقہاء کے مابین دائر ہے، نزول قرآن کے وقت ...س اصطلاح کا کوئی وجود نہ تھا، لہٰذا عرف اصطلاحی پر اس آیت سے استدلال قابل اشکال ...علوم ہوتا ہے۔

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ آیت میں اگر چہ فقہی واصطلاحی عرف مراد نہیں ہے لیکن ...س سے عرف اصطلاحی کی تائید ہوتی ہے اور اس کے عموم میں یہ بھی داخل ہے، وہ اس طرح ...کہ مراد عرف سے معروف یعنی اچھی چیز ہے اور لوگوں کا اپنے معالات واعمال میں کسی چیز کا رواج وعادت بھی ان کے نزدیک امور معروفہ میں سے ہے اور عقل ان کو مستحسن خیال ...رتی ہے لہٰذا یہ عرف بھی قرآنی عرف میں داخل ہوتا ہے۔

غالباً علامہ زرقانی رحمہ اللہ کی اس درج ذیل عبارت کا یہی حاصل ہے وہ فرماتے ...ہیں:

(۱) أحکام القرآن: سورۃ الأعراف آیت نمبر ۱۹۹ کے تحت، ج ۲ ص: ۳۵۹

توجیه هذا الاستدلال هو أن العرف في الأية وان لم يكن مرادا به المعنى الاصطلاحي، قد يستأنس به في تاييد اعتبار العرف بمعناه الاصطلاحي لأن عرف الناس في أعمالهم ومعاملاتهم هو مما استحسنوه والفته عقولهم والغالب، أن عرف القوم دليل على حاجتهم إلى الأمر بالمتعارف فاعتباره يكون من الأمور المستحسنة۔[1]

عرف کی حجیت حدیث سے

۲۔۔۔۔عن عائشة أن هند بنت عتبة قالت يا رسول الله إن أبا سفيان رجل شحيح وليس يعطيني ما يكفيني وولدي إلا ما أخذت منه وهو لا يعلم، فقال: خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف۔[2]

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ہند بنت عتبہ نے عرض کیا یارسول اللہ! ابوسفیان بہت بخیل آدمی ہیں وہ اتنا خرچ نہیں دیتے جو مجھے اور میرے بچہ کو کافی ہو مگر یہ کہ میں ان کی بے خبری میں ان کا مال لے لوں (تو کیا یہ لینا جائز ہے؟) آپ نے فرمایا کہ تیرے لیے اور تیرے بچے کے لیے جو کافی ہو معروف طریقہ پر لے لو۔

اس حدیث میں جو آخری جملہ ہے:

خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف۔

اس میں معروف سے مراد وہ ہے جو عادتاً معلوم ہو، چنانچہ علامہ ابن حجر رحمہ اللہ (متوفی ۸۵۲ھ) نے فرمایا:

والمراد بالمعروف القدر الذي عرف بالعادة أنه الكفاية۔[3]

---

(۱) المدخل الفقهي العام: الفرع الثالث: العرف، ج۱، ص:۱۳۳

(۲) صحيح بخاري: كتاب النفقات، باب إذا لم ينفق الرجل فللمرأة أن تأخذ بغير علمه، ج۷ص:۶۵، رقم الحديث:۵۳۶۴

(۳) فتح الباري: كتاب النفقات، باب إذالم ينفق الرجل فللمرأة أن تاخذ بغير علمه، ج۹ص:۵۰۹

اس تفسیر کی بناء پر یہ حدیث عرف کے معتبر ہونے کی دلیل ہے، چنانچہ امام نووی رحمہ اللہ نے شرح مسلم میں، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے شرح بخاری میں، اور امام قرطبی رحمہ اللہ نے اس حدیث سے عرف کے اعتبار پر استدلال کیا ہے۔

امام نووی رحمہ اللہ (متوفی ۶۷۶ھ) اس حدیث کے فوائد گنواتے ہوئے فرماتے ہیں:

ومنها اعتماد العرف في الأمور التي ليس فيها تحديد شرعي.[۱]

اور علامہ ابن حجر رحمہ اللہ (متوفی ۸۵۲ھ) فرماتے ہیں:

وفيه اعتماد العرف في الأمور التي لا تحديد فيها من قبل الشرع

وقال القرطبي: فيه اعتبار العرف في الشرعيات خلافا لمن انكر ذلك الخ.[۲]

معلوم ہوا کہ یہ حدیث عرف کے اعتبار پر ایک دلیل ہے۔

حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کی جو تفصیل آئی ہے اس میں عرفات کا خطبہ بھی مذکور ہے، اور اس خطبہ کے اندر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا تھا:

ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف.[۳]

یعنی تم پر اپنی عورتوں کا کھانا کپڑا بھی معروف طریقہ پر لازم ہے

اس میں بھی معروف سے مراد عرف وعادت سے معلوم چیز ہے، اسی لیے علماء نے کہا ہے کہ عورت کا کھانا اور کپڑا عرف وعادت کے مطابق دینا شوہر کے ذمہ ہے۔ علامہ ابن حجر رحمہ اللہ نے علامہ ابن بطال رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے:

(۱) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: كتاب الأقضية، باب قضية هند، ج۱۲ ص:۷

(۲) فتح الباری: كتاب النفقات، باب إذا لم ينفق الرجل الخ، ج۹ ص:۵۱۰

(۳) صحيح ابن حبان: كتاب الحج، باب التمتع، ذكر وصف حجة المصطفى صلى الله عليه وسلم، ج۹ ص:۲۵۷، رقم الحديث: ۳۹۴۴

أجمع العلماء على أن للمراة مع النفقة على الزوج كسوتها وجوبا وذكر بعضهم أنه يلزمه أن يكسوها من الثياب كذا والصحيح في ذلك أن لا يحمل أهل البلدان على نمط واحد وأن على أهل كل بلد ما يجري في عادتهم بقدر ما يطيقه الزوج على قدر الكفاية لها.[1]

علماء نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ عورت کے لیے اس کے شوہر پر نفقہ کے ساتھ وجوبی طور پر کپڑا دینا بھی ہے، اور اس بارے میں صحیح بات یہ ہے کہ تمام شہروں کے لوگوں کو ایک ہی طریقے پر نہیں رکھا جائے گا بلکہ شہر والوں پر وہی لازم ہوگا جو ان کے عرف وعادت میں شوہر کی طاقت کے بقدر عورت کو کفایت کرنے والی مقدار جاری ہے، غرض اس حدیث میں بھی معروف سے یہی عرف وعادت مراد ہے لہٰذا اس سے عرف کا معتبر ہونا معلوم ہوا۔

۳..... حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن.

مسلمان جس کو اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے۔

اس کو امام احمد، ابو داؤد طیالسی، ابوسعید ابن الاعرابی رحمہ اللہ نے روایت کیا۔ جیسا کہ علامہ ناصر الدین البانی رحمہ اللہ (متوفی ۱۴۲۰ھ) نے ''سلسلة الاحاديث الضعيفة والموضوعة'' میں لکھا ہے۔ حضرت البانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی سند حسن ہے، نیز لکھا ہے کہ امام حاکم اور امام ذہبی نے اس کو صحیح اور امام سخاوی رحمہم اللہ نے حسن قرار دیا ہے:

أخرجه أحمد (رقم ٣٦٠٠) والطيالسي في مسنده (ص٢٣) و أبو سعيد ابن الأعرابي في معجمه (٢/٨٤) من طريق عاصم عن زر بن حبيش عنه، وهذا إسناد حسن. وروى الحاكم منه الجملة التي أوردنا في الأعلى وزاد في آخره وقد رأى الصحابة جميعا أن يستخلفوا أبا بكر

(۱) فتح الباري: كتاب النفقات، باب إذا لم ينفق الرجل الخ، ج۹ ص: ۵۱۳

رضی اللہ عنہ وقال: صحیح الإسناد ووافقه الذهبي. وقال الحافظ السخاوي. هو موقوف حسن.[1]

یہ اگر چہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے، مگر حدیث مرفوع کے حکم میں ہے، کیوں کہ محدثین نے لکھا ہے کہ صحابہ کا قول جو عقل ورائے سے نہیں کہا جا سکتا حدیثِ مرفوع کے حکم میں ہوتا ہے۔ (کما حققہ علماء الاصول) اور یہ روایت مرفوعا بھی مروی ہے مگر اس کی سند میں کذاب راوی موجود ہے۔

اس لیے یہ روایت مرفوع ثابت نہیں ہے ہاں یہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے جو بحکم مرفوع ہے۔

عرف کی حجیت اجماع سے

آڈر پر بنائے گئے سامان کی خرید وفروخت کے جواز پر اجماع منعقد ہو چکا ہے۔ باوجودیکہ عقد کے وقت مبیع معدوم ہوتی ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے آج تک اس کا تعامل ہے۔

بیع تعاطی جس میں بائع ومشتری بغیر کسی بھاؤ تاؤ کے قیمت ادا کرتے ہیں اور سامان لیتے ہیں، یہ عرف میں اس قدر عام ہے کہ اس میں اس کی قیود وشرائط ذکر کرنے کی چنداں حاجت نہیں رہتی اس کے جواز پر بھی امت کا اجماع ہے۔

ایسے ہی دخول حمام، شرب ماء کا مسئلہ بھی عرف پر مبنی ہے اور بالاتفاق جائز ہے، اور دوسرے بہت سے احکامات ہیں مثلاً وقف منقولہ، دایہ کے دودھ وغیرہ جو عرف پر مبنی ہیں اور ان کے جواز پر اجماع منعقد ہو چکا ہے:

وأما ترك القياس بدليل الإجماع فنحو الاستصناع فيما فيه للناس تعامل، فإن القياس يأبى جوازه، تركنا القياس للاجماع على التعامل به فيما بين الناس من لدن رسول الله صلى الله عليه

(1) سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة: ج ۲ ص ۱۷، رقم: ۵۳۳

وسلم إلى يومنا هذا.[1]

عرف کی حجیت قیاس سے

قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ عرف کا اعتبار کیا جائے ورنہ لوگ بہت مشقت اور تنگی میں گرفتار ہو جائیں گے جب کہ فرمان خداوندی ہے:

"وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرٰهِيمَ"[2]

یعنی دین میں کوئی تنگی نہیں ہے۔

اور دوسرے مقام پر ارشاد باری تعالیٰ ہے:

"يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ"[3]

یعنی اللہ تمہارے ساتھ آسانی چاہتے ہیں تنگی نہیں چاہتے۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود عرب کے ان عرف کو باقی رکھا جن کا احکام شرعیہ سے کوئی ٹکراؤ نہ ہو، اسی کو ڈاکٹر احمد محمود الشافعی لکھتے ہیں:

إن الله الذى أوحى الإسلام إلى نبيه صلى الله عليه وسلم اقرا العرب على ما الفوه وتعارفوه من عادات صالحة قبل الإسلام كما هي أوبعد تنظيم لها كمراعاة الكفاءة في الزواج والإجارة والسلم والإرث بالتعصيب والولاية وغير ذلك.[4]

بلاشبہ اس خداوند سبحانہ نے جس نے دین اسلام کو اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب بھیجا، عرب کے ان معاملات اور عمدہ عادتوں کو جو اسلام سے پہلے ان میں تھیں یا بعد میں اس کی تشکیل ہوئی برقرار رکھا مثلاً شادی میں کفاءت، اجارہ، سلم، عصبہ اور ولدیت وغیرہ کی

(۱) أصول السرخسي: فصل في بيان القياس والاستحسان، ج۲ ص: ۲۰۳

(۲) الحج: ۷۸

(۳) البقرة: ۱۸۵

(۴) أصول الفقه الإسلامي: ص: ۱۸۲

بنیاد پر وارث ہونا۔

عرف کی حجیت ائمہ اربعہ کے نزدیک

حنفیہ اور مالکیہ میں سے بہت سے حضرات کی رائے یہ ہے کہ عرف ان اصولوں میں سے ایک اصل ہے جس سے احکام میں استیناد کیا جاتا ہے یعنی جن پر احکام کی بنیاد رکھی جاتی ہے جب کہ وہاں کوئی نص موجود نہ ہو، حنفیہ میں سے علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ (متوفی ۹۷۰ھ) فرماتے ہیں:

واعلم أن اعتبار العادة والعرف یرجع إلیه فی الفقه فی مسائل کثیرة حتی جعلوا ذلك أصلا.[1]

جاننا چاہیے کہ عرف و عادت کا اعتبار ہوتا ہے، اس کی طرف فقہ میں بہت سے مسائل کے اندر رجوع کیا جاتا ہے یہاں تک کہ علماء نے اس کو ایک اصل (شرعی) قرار دیا ہے۔

اور علامہ سرخسی رحمہ اللہ (متوفی ۴۸۳ھ) فرماتے ہیں:

الثابت بالعرف کالثابت بالنص.[2]

عرف سے ثابت ہونے والے (حکم کی حیثیت) نص سے ثابت ہونے والے (حکم) کے مانند ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ حکم جو عرف سے ثابت ہو وہ حکم ایسی دلیل سے ثابت ہے جو نص کے مانند قابل اعتماد ہے، جہاں کوئی نص موجود نہ ہو اور فقہاء کی ہاں یہ قول مشہور ہے کہ:

المعروف عرفا کالمشروط شرطا.

یعنی جو چیز عرف کی بنیاد پر معروف و مشہور ہو جائے تو وہ عرف اس شرط کے مانند ہے

---

(۱) الأشباه والنظائر: الفن الأول، القاعدة السادسة، ص: ۷۹

(۲) المبسوط: کتاب الأیمان، باب الکسوة، ج۹ ص: ۴۔ کتاب الوکالة، باب من الوکالة بالبیع والشراء، ج۱۹ ص: ۴۱

جس کی شرط لگائی گئی ہو۔

علامہ ابنِ نجیم رحمہ اللہ (متوفی ۹۷۰ھ) نے اس قاعدہ کو ذکر کر کے اس پر کئی فروع اور امثلہ کو متفرع کیا ہے۔(۱)

فقہ مالکی بھی فقہ حنفی کی طرح عرف کو تسلیم کرتی ہے اور اصول فقہ میں اُسے ایک اصل مانتی ہے جہاں کوئی نص قطعی موجود نہ ہو بلکہ فقہ مالکی عرف کے مسئلے میں مذہب حنفی سے زیادہ آگے بڑھے ہوئے ہیں، اس لیے کہ مصالح مرسلہ فقہ مالکی کا اہم ستون ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اس عرف کی رعایت کرنا جس میں کوئی فساد نہیں ہے مصلحت کی قسموں میں سے ایک قسم ہے اس کا ترک کرنا فقیہ کے لیے درست نہیں بلکہ اس کا لینا واجب ہے:

قال العلماء فی المذهب الحنفی والمالکی ان الثابت بالعرف الصحیح غیر الفاسد ثابت بدلیل شرعی.(۲)

حنابلہ بھی دیگر اصحاب مذاہب کی طرح اپنے فتاویٰ اور احکام کے اندر عرف کا لحاظ کرتے ہیں اور حنابلہ چوں کہ معاملات کے باب میں توسع سے کام لیتے ہیں اور وہ الفاظ پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ مفہوم اور مقاصد کو معتبر قرار دیتے ہیں اس لیے حنابلہ خاص طور پر معاملات کے باب میں عرف کا لحاظ کرتے ہیں، اسی طرح عقود کے صیغوں اور معاملات ونکاح کے شرطوں میں لوگوں کے عرف اور تعامل کا بہت زیادہ خیال کرتے ہیں اور عقود ومعاملات میں جو شرائط عرفاً لوگوں کو معلوم ہوں لیکن عقد کرتے وقت اس کی شرط نہیں لگائی تو وہ بغیر ذکر کیے ہوئے بھی شرط کی حیثیت سے عند الحنابلہ شرعاً معتبر ہوگی یہی وجہ ہے کہ حنابلہ عرف کو نطق اور تکلم کے قائم مقام مانتے ہیں۔

علامہ ابن القیم رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۱ھ) فرماتے ہیں کہ:

وقد اجری العرف مجری النطق فی أکثر من مائة موضع منها نقد

---

(۱) الأشباه والنظائر: الفن الأول، القاعدة السادسة، ص: ۸۳

(۲) أصول الفقه لأبی زهرة: العرف، ص: ۲۲۷

البلد فی المعاملات.(۱)

سو سے زائد مقام میں عرف کو نطق کے قائم مقام کیا گیا ہے، ان میں سے ایک معاملات کے اندر نقدِ بلد ہے۔

ان تصریحات سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ حنابلہ بھی عرف کو اصول شرع میں سے یک اصل مانتے ہیں جہاں کوئی نص شرعی موجود نہ ہو۔

شافعیہ بھی جب نص نہ ہو عرف کا لحاظ کرتے ہیں، چنانچہ علامہ ابن حجر رحمہ اللہ ماتے ہیں کہ جب عرف نص کے مخالف نہ ہو تو عرف پر عمل کرنا چاہیے، علامہ قرطبی رحمہ لہ نے ابوسفیان کی بیوی کے سلسلے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول نقل کیا کہ ابوسفیان کے مال میں سے اتنا لو جتنا عرف عام میں تمہارے بچوں اور تمہارے لیے کفایت کرے یہ ت ایک حیثیت سے اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ شافعیہ بھی عرف کو لیتے ہیں لیکن شرط لگاتے ہیں کہ اس کے لیے نص شرعی ہو۔(۲)

عرف وعادت کے درمیان فرق

عرف وعادت کے درمیان کوئی فرق ہے یا دونوں ایک ہی چیز ہیں اس بارے میں ماء کا اختلاف پایا جاتا ہے

الف......بعض علماء نے عرف وعادت کے درمیان فرق کرنے کی کوشش کی ہے کہ دت کا تعلق انفرادی طریقہ کار یا ایسے عمل سے ہوتا ہے جو بار بار کرنے کی وجہ سے کسی شخص کی فطرتِ ثانیہ بن گئی ہو، جب کہ عرف کا اطلاق اجتماعی عادت اور پوری قوم یا طبقہ کے میان پائے جانے والے عمل اور رواج پر ہوتا ہے۔

ب......اور بعض لوگوں کا خیال ہے کہ عرف کا تعلق قول سے ہے، جب کہ عادت کا تعلق فعل سے ہے۔

---

(۱) إعلام الموقعين: العرف يجري مجرى النطق، ج۲ص: ۲۹

(۲) فتح الباري: كتاب النفقات، باب إذا لم ينفق الرجل الخ ج۹ص: ۵۱۰

وقال قوم : وقد تختص العادة بالأفعال والعرف بالأقوال.[1]

ج...... بعض حضرات کا کہنا ہے کہ عادت درحقیقت عرف سے عام ہے کیوں کہ عادت کا اطلاق عادتِ اجتماعیہ (یعنی عرف) پر اور عادتِ فردیہ دونوں پر ہوتا ہے، جب کہ عرف کا اطلاق صرف عادتِ اجتماعیہ پر ہوتا ہے لہٰذا عرف خاص اور عادت عام ہے کیوں کہ ہر عرف عادت ہے لیکن ہر عادت عرف نہیں ہے۔

د...... اور بعض علماء اس بات کے قائل ہیں کہ عرف وعادت کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، دونوں مترادف الفاظ ہیں، علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عرف وعادت اگرچہ مفہوم کے اعتبار سے مختلف ہیں لیکن مصداق کے لحاظ سے ایک ہی ہیں، یہی وجہ ہے کہ بہت سی کتابوں میں جب عرف کا ذکر کیا جاتا ہے تو اس کے ساتھ عادت کو بیان کر دیا جاتا ہے:

فالعادة والعرف بمعنى واحد من حيث المصداق وان اختلفا من حيث المفهوم.[2]

عرف اور اجماع کے مابین فرق

بعض علماء نے عرف اور اجماع کے درمیان چند فروق بیان کیے ہیں، جن کا خلاصہ درج ذیل ہے:

۱...... ایسا قول یا فعل جو عوام وخواص میں پایا جاتا ہو اس کو اکثر لوگوں کے قبول کر لینے کا نام عرف ہے، جب کہ اجماع کسی ایک زمانہ کے مجتہدین کرام کا کسی مسئلہ پر متفق ہونے کو کہتے ہیں۔

۲...... عرف میں بعض لوگوں کی مخالفت سے کوئی نقص نہیں آتا، جب کہ اجماع سے

---

(۱) تاج العروس: فصل العين مع الدال، عود، ج: ۸ ص: ۴۴۳

(۲) مجموعة رسائل ابن عابدين: نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف، ج: ۲ ص: ۱۱۴

تحقق کے لیے یہ ضروری ہے کہ تمام مجتہدین کرام کا اتفاق ہو کسی کی مخالفت نہ ہو۔

۳......اجماع سے ثابت ہونے والا حکم نا قابلِ تنسیخ ہوتا ہے اس کی حیثیت نص سے ثابت شدہ احکام کے درجے میں ہے، جب کہ عرف کی بناء پر جو حکم ثابت ہوتا ہے اس میں تبدیلی عرف کی وجہ سے پھر حکم کے بدل جانے کا امکان پایا جاتا ہے۔

۴......عرف کبھی فاسد ہوتا ہے، مثلاً اگر لوگوں کا عرف کسی حرام امر پر ہو جائے جو نص شرعی سے متصادم ہو جیسے سود کھانے اور شراب پینے کا عرف، برخلاف اجماع کے کہ وہ کبھی نص سے متصادم نہیں ہوتا ہے۔

عرف کے معتبر ہونے کی شرائط

عرف کے معتبر ہونے کے لیے فقہاء کرام نے درج ذیل شرائط لگائی ہیں:

۱......عرف عام ہو اور لوگ اس کا ہمیشہ لحاظ کرتے ہوں، ایسا تعامل جسے کبھی اختیار کیا جائے اور کبھی ترک کر دیا جاتا ہو وہ عرف شرعاً معتبر قرار نہیں پائے گا۔

۲......عرف کا انشاء تصرف کے ساتھ یا اس سے پہلے پایا جانا ضروری ہے، مثلاً دو آدمیوں کے درمیان اگر کوئی معاملہ طے پائے اور ان میں نزاع کی شکل پیدا ہو جائے تو نزاع کے حل کے لیے اس عرف کا اعتبار ہوگا جو معاملہ کے شروع ہونے کے ساتھ یا اس سے پہلے لوگوں میں موجود تھا، ایسا عرف جو بعد میں قائم ہو اس کو پہلے سے طے ہونے والے معاملہ میں فیصل نہیں مانا جائے گا، چنانچہ فقہاء کرام فرماتے ہیں:

العرف الذی تحمل علیه الألفاظ إنما هو المقارن السابق دون المتأخر ولذا قالوا لا عبرة بالعرف الطارئ.[1]

وہ عرف جس پر الفاظ کو محمول کیا جائے، اس کا عقد کے ساتھ یا پہلے ہونا ضروری ہے، بعد میں قائم ہونے والے عرف کا اعتبار نہیں ہوگا۔

مثال کے طور پر مہر کی ادائیگی میں تقدیم و تاخیر کا اگر ذکر عقد نکاح کے وقت نہ کیا

(۱)الأشباہ والنظائر: الفن الأول، القاعدة السادسة، ص: ۸۶

جائے تو عرف کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا لیکن اگر لوگوں کا تعامل بدل جائے اور نکاح کے وقت جو عرف تھا وہ باقی نہ رہے تو نئے عرف کا اطلاق اس معاملہ پر نہیں ہوگا۔

اسی طرح اگر کسی علاقہ میں گوشت سے صرف گائے کا گوشت مراد لیا جاتا ہو اور کسی شخص نے گوشت نہ کھانے کی قسم کھالی ہو تو اس کی قسم اسی وقت ٹوٹے گی جب وہ گائے کا گوشت کھائے گا کسی اور کسی چیز کا گوشت کھانے سے وہ حانث نہیں ہوگا۔

۳..... تصریح عرف کے خلاف نہ ہو، مثال کے طور پر رواج تو صرف آدھا مہر ادا کرنے کا ہو لیکن نکاح کے وقت عورت نے یہ شرط لگادی ہو کہ وہ پورا مہر معجّل لے گی اور شوہر نے اسے قبول بھی کرلیا ہو تو اب عرف کا اعتبار نہیں ہوگا بلکہ صراحتاً عقد میں جو بات طے ہوئی ہے اسی کا اعتبار ہوگا، کیوں کہ عرف کا سہارا لینے کی ضرورت تو وہاں پیش آتی ہے جہاں کسی معاملہ میں عاقدین کا مقصد معلوم نہ ہو، تب سکوت اس بات کا قرینہ ہوا کرتا ہے کہ معاملہ عرف کے مطابق ہوا ہوگا لیکن جب تصریح عرف کے خلاف ہو تو پھر:

لا عبرة بالدلالة فی مقابلة التصریح.[1]

صراحت کے مقابلہ میں دلالت کا اعتبار نہیں ہے۔

۴..... عرف کسی شرعی نص کے منافی اور اس کو معطل کرنے کا باعث نہ ہو کیوں کہ ایسا عرف جو شرعی نصوص شریعت کے مقاصد اور اس کی روح کے خلاف ہو وہ عرف فاسد کہلاتا ہے اور شریعت میں اعتبار صرف عرف صالح کا ہے، مثال کے طور پر اگر شراب نوشی، قمار بازی، سودی کاروبار، رقص و سرور کہیں کا عرف بن جائے، ضیافت میں حرام چیزوں کے پیش کرنے یا منگیتر کے ساتھ عقد سے پہلے ہی بے تکلف سیر و تفریح کا رواج ہو جائے تو نہ صرف یہ کہ اس طرح کے عرف کا شریعت میں اعتبار نہیں بلکہ اس طرح کی چیزوں کی روک تھام اور معاشرہ کی ان امور میں اصلاح شریعت کا اوّلین مقصد ہوگا، ورنہ تو تمام تر تکلیفی احکام ہی فوت ہو جائیں گے اور شریعت کا عملی زندگی سے یکسر خاتمہ ہو کر رہ جائے گا۔

(۱) مجلة الأحكام العدلية : فی بیان القواعد الفقهية، ص:۱۷

۵.....صاحب فروق نے ذکر کیا ہے کہ عادت کے استعمال کا مکرر ہونا ضروری ہے
اس حد تک کہ جب وہ لفظ بولا جائے تو بغیر کسی قرینہ کے وہی معنی سمجھ میں آئے جو معنی اس کی
طرف منقول ہے اور فہم کسی اور معنی کے بجائے اس معنی کی طرف سبقت کرے، اسی لیے
کلب معلّم اسی کو کہا جاتا ہے جب کہ مالک کتے کو تین مرتبہ شکار پر چھوڑے اور تینوں مرتبہ
شکار کو پکڑ کر مالک کے لیے چھوڑ دے خود نہ کھائے، اسی طرح جب اسے شکار پر چھوڑا
جائے اور کسی وجہ سے اسے راستے سے واپس بلانا ہو اور وہ بلائے تو واپس بھی آ جائے
تو اب اس کے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ شکار کو نہ کھانے کی کتے کی عادت ہوئی ہے اور
اب یہ کتا کلبِ معلم کہلائیگا۔

۶.....چھٹی شرط یہ ہے کہ عادت مطرد ہو یا غالب ہو، یعنی لوگوں کا کسی عمل کو بار بار
(پے در پے، مسلسل) کرنے کی عادت بن جائے، یا غالب معنی پر محمول کرنے کی عادت ہو
جیسے اگر کسی نے دراہم یا دنانیر کے بدلے فروخت کیا اور متبایعان کسی ایسے شہر میں رہتے ہیں
جہاں مختلف نقود رائج ہوں اور ہر ایک کی مالیت بھی الگ الگ ہو اور رواج میں بھی اختلاف
ہو، کسی کا زیادہ کسی کا کم رواج ہو تو بیع غالب نقد بلد کی طرف لوٹے گی یعنی جس سکے کا
رواج زیادہ ہو وہی مشتری کو ادا کرنا پڑے گا۔

عرفِ صحیح و عرفِ فاسد

اولاً عرف کی دو قسمیں ہیں: ۱...عرفِ صحیح ۲...عرفِ فاسد

۱.....عرفِ صحیح

وہ عرف ہے جو نصوص شارع کے معارض نہ ہو، یا شریعت فی الجملہ اس کے معتبر
ہونے کی شہادت دے رہی ہو۔ اس عرف کو اختیار کرنا اور لینا معتبر ہے چوں کہ یہ اصول
شرعی میں سے ایک اصل ہے۔

العرف الصحيح، فإنه يؤخذ به، ويعتبر الأخذ به أخذا بأصل من أصول الشرع.[1]

۲......عرفِ فاسد

وہ عرف ہے جس سے لوگ متعارف ہوں (یعنی اس کا وہ عرف رہا ہو اور اس پر تعامل بھی رہا ہو) لیکن وہ شریعت کے مخالف ہو اور قواعد شرع سے متصادم ہو۔[2]

عرفِ فاسد کا کوئی اعتبار نہیں اور یہ متروک العمل ہے۔

عرف کی اقسام

جو عرف شرعاً معتبر ہے (یعنی عرفِ صحیح) اور وہ احکام پر اثر انداز ہوتا ہے، اس کی دو قسمیں ہیں:

ا...عرفِ عام ۲...عرفِ خاص

ا......عرفِ عام

جس عرف پر لوگوں کا تعامل ہو چکا ہو اور لوگ اس سے متعارف ہوں اور وہ اتنا عام ہو گیا ہو کہ کسی خاص قوم اور خطہ کے ساتھ مخصوص نہ رہا ہو، مثلاً حمام میں اجرت دیکر غسل کرنا، یہ عمل اتنا عموم اختیار کر گیا ہے کہ یہ کسی خاص قوم یا کسی خاص علاقہ میں محدود نہ رہا ہر جگہ لوگ اس پر عمل پیرا ہو گئے حالاں کہ اس میں ٹھہرنے کی مدت، پانی کے استعمال کی مقدار اور اجرت کی کوئی تعیین نہیں ہوتی ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ اسے ناجائز قرار دیا جائے لیکن ان سب چیزوں کی تعیین رواج کے حوالہ کر دی گئی اور عرف ورواج کے مطابق اس عمل کو جائز قرار دیا گیا:

---

(۱) أصول الفقه لأبي زهرة العرف ،ص:۲۷۸

(۲) أصول الفقه لأبي زهرة: العرف ،ص:۲۷۸

العرف الصحيح ينقسم إلى عرف عام، وعرف خاص، والعرف العام هو الذي تتفق عليه الناس في كل الأمصار كدخول الحمام واطلاع الناس بعضهم على عورات بعض أحياناً فيه، وعقد الاستصناع، وقد قرر فقهاء الحنفية أن هذا العرف يترك به القياس.[۱]

ومثل دخول الحمام من غير شرط أجرة معلومة ولا مدة معلومة ولا ذكر لمقدار الماء الذي يستعمله أجازوه لظهوره في علماء السلف من العامة وتركهم النكير عليهم فيه.[۲]

نظير دخول الحمام بأجر فإنه جائز لتعامل الناس وإن كان مقدار المكث فيه وما يصب من الماء مجهولا.[۳]

اسی طرح عرفِ عام سے عقد استصناع کے جواز کا ہے، استصناع کا مطلب ہے کسی چیز کے بنانے اور تیار کرنے کا آرڈر کسی کمپنی یا فرد کو دینا، عقد بیع کے صحیح ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ مبیع فی الحال موجود ہو لیکن استصناع کے اندر مبیع فی الحال موجود نہیں ہوتی ہے، لہٰذا شرطِ مذکور کے مفقود ہونے کی وجہ سے اس عقد کو صحیح نہیں ہونا چاہیے لیکن عرف اور تعامل یہ رہا ہے کہ لوگ ہر زمانہ میں عقد استصناع کا معاملہ کرتے رہے ہیں اس لیے فقہاء نے اس کو جائز قرار دیا ہے:

أما ترك القياس بدليل الإجماع فنحو الاستصناع فيما فيه للناس تعامل فإن القياس يأبى جوازه تركنا القياس للإجماع على التعامل به فيما بين الناس من لدن رسول الله صلى الله عليه

---

(۱) أصول الفقه لأبي زهرة: العرف، ص: ۲۴۸

(۲) الفصول في الأصول: باب مايقع به البيان، بيان الحكم بالإقرار، ج ۲ ص: ۴۰

(۳) المبسوط: كتاب البيوع، السلم في اللحم، ج ۱۲ ص: ۱۳۹/الأشباه والنظائر: الفن الأول، القاعدة الخامسة، ص: ۷۹

وسلم إلى يومنا هذا.[1]

واستدلال الحنفية على جواز الاستصناع لمشاهدة السلف له من غير إنكار مع ظهوره واستفاضته.[2]

الا ترى انا جوزنا الاستصناع للتعامل والاستصناع بيع ما ليس عنده وانه منهي عنه وتجويز الاستصناع بالتعامل.[3]

۲......عرفِ خاص

وہ عرف ہے جو کسی خاص شہر یا ملک، یا لوگوں کی ایک جماعت کا عرف ہو اور ان کے یہاں وہ متعارف ورائج ہو، مثلاً بخاری کا عرف یا مصر وقاہرہ کا عرف یا تاجروں اور کاشتکاروں کا عرف وغیرہ وغیرہ، عرف کی اس قسم میں عرفِ عام کے مقابلہ میں قوت کم ہے لیکن اس کے باوجود یہ فتاویٰ اور احکام پر اثر انداز ہوتا ہے مگر اس کا اثر اس وقت ظاہر ہوگا جب کہ نص موجود نہ ہو:

العرف الخاص وهو العرف الذى يسود فى كل بلد من البلدان، أوإقليم من الأقاليم، اوطائفة من الناس كعرف التجارة، أوعرف الذراع ونحو ذلك، فان هذا العرف لا يقف أمام النص.[4]

عرفِ عام وخاص کی تعریف کا حاصل یہ ہے کہ عرفِ عام میں یہ قید ہوتی ہے کہ ایک زمانہ کے تمام لوگوں کا تعامل کسی عمل پر ہو اور علماء کی طرف سے اس پر نکیر نہ کی گئی ہو لیکن عرفِ خاص کے اندر تمام لوگوں کا تعامل نہیں ہوتا ہے بلکہ کسی مخصوص شہر کے لوگوں کا تعامل

(۱) أصول السرخي: فصل في بيان القياس والاستحسان، ج۲ص:۲۰۲

(۲) البحر المحيط في أصول الفقه: كتاب الأدلة مختلف فيها، إطباق الناس من غير نكير، ج۸ص:۵۳

(۳) مجموعة رسائل ابن عابدين: نشر العرف فى بناء بعض الأحكام على العرف، ج۲ص:۱۱۶

(۴) أصول الفقه لأبي زهرة: العرف، ص:۲۷۴

ہوتا ہے اور وہاں کے علماء نے اس پر نکیر بھی نہ کی ہو، اوّل کی مثال عقد استصناع ہے، اور ثانی کی مثال عقد کے اندر غالب نقد بلد کا اعتبار ہے۔

عرف عام وخاص کا اعتبار

عرف عام کے اعتبار میں کسی کا اختلاف نہیں حتی کہ عرف عام اگر دلیل شرعی سے بالکلیہ مخالف نہ ہو بلکہ دلیل تو عام ہو لیکن عرف اس کے بعض افراد کے مخالف ہو یا دلیل قیاسی ہو تو ایسی صورت میں عرف معتبر ہوگا، علامہ شامی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۵۲ھ) فرماتے ہیں:

فان العرف معتبرا إن كان عاما فان العرف العام يصلح مخصصا ويترك به القياس.(۱)

عرف اگر عام ہو تو اس کا اعتبار ہوگا کیوں کہ عرف عام تخصیص کی صلاحیت رکھتا ہے، اس عرف عام کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔

عرف خاص کے اعتبار ہونے نہ ہونے کے متعلق اہل علم کا اختلاف ہے، بعض علماء کے ہاں عرف خاص معتبر نہیں لیکن بہت سے مشائخ رحمہ اللہ نے اس کے معتبر ہونے کا فتویٰ دیا ہے عرف خاص کو جن لوگوں نے غیر معتبر مانا ہے انہوں نے اس کو نص کی حد تک ہی منحصر رکھا ہے قیاس میں وہ بھی اس کی تاثیر کے قائل ہیں، چنانچہ امام ابوزہرہ رحمہ اللہ واضح الفاظ میں ذکر کرتے ہیں:

وهو لا يقف أمام النص مطلقا سواء كان النص عاما أم كان النص خاصًا ولكن يقف أمام القياس غير المقطوع بعلته من نص أومايشبه النص فى وضوحه وجلائه.(۲)

عرف خاص کا نص کی موجودگی میں اعتبار نہیں خواہ نص عام ہو یا خاص لیکن اس قیاس

(۱) مجموعة رسائل ابن عابدين: نشر العرف، ج۲ ص: ۱۱۶

(۲) أصول الفقه لأبى زهرة: العرف، ص: ۲۷۸

کے مقابلہ میں وہ معتبر ہوگی جس کی علت نص قطعی نہ ہو یا نص کی طرح اس کی علت واضح نہ ہو۔

ایک دوسری جگہ تحریر فرماتے ہیں:

والخاص يترك به القياس الظني في علته وتطبيقه على الفرع بالنسبة لأهل البلد أو الطائفة التي تتعارفه ولا يترك لغيرهم.(۱)

عرف خاص کے سبب اس قیاس کو ترک کیا جائے گا جو اپنی علت میں ظنی ہو اور اس کا انطباق اسی شہر والوں اور جماعت تک محدود ہوگا جن کا یہ عرف ہے ان کے علاوہ لوگوں کے لیے اس قیاس ظنی کے ترک کی اجازت نہ ہوگی۔

عرفِ عام وعرفِ خاص میں حکم کے اعتبار سے فرق

۱۔۔۔۔ پہلا فرق یہ ہے کہ عرفِ عام سے حکم عام ثابت ہوگا یعنی ایسا عرف جو تمام بلاد والوں کا ہو، تو اس کے ذریعہ جو حکم ثابت ہوگا وہ تمام بلاد والے پر اس کی پابندی لازم ہوگی لیکن عرفِ خاص کے ذریعہ حکمِ خاص ثابت ہوگا اور اس حکم کے پابند صرف وہی شہر والے ہوں گے، جس شہر والے کا یہ عرف ہے:

العرف العام في سائر البلاد يثبت حكمه على أهل سائر البلاد والخاص في بلدة واحدة يثبت حكمه على تلك البلدة فقط.(۲)

۲۔۔۔۔ اگر عرفِ عام نصِ قطعی قرآن وحدیث کے خلاف واقع ہو جائے تو عرفِ عام کے اعتبار سے نص میں تغیر کرنا ہرگز جائز نہیں ہے لیکن اگر قیاس کے خلاف عرفِ عام آجائے تو اس صورت میں عرفِ عام کے لحاظ سے قیاس میں تبدیلی کرنی جائز ہے لیکن عرفِ خاص سے قیاس میں تغیر وتبدل کرنے میں اختلاف ہے، راجح قول یہ ہے کہ تبدیلی جائز ہے۔

---

(۱) أصول الفقه لأبي زهرة: العرف، ص: ۲۷۸

(۲) مجموعة رسائل ابن عابدين: نشر العرف، ج۲ ص: ۱۳۲

۳.....اگر عرفِ عام یا خاص علماءِ متقدمین کی رائے کے خلاف واقع ہو تو اس صورت میں عرف پر عمل کر کے ثابت شدہ مسئلہ میں تغیر کرنا جائز ہے۔

۴.....عرفِ عام اگر نص شرعی کے معارض ہو تو اس کے ذریعہ اثر کی تخصیص بھی درست ہے، جیسے عقد استصناع، اور اگر عرفِ خاص نص شرعی کے معارض ہو تو اس کے ذریعہ اثر کی تخصیص کرنے اور نہ کرنے میں اختلاف ہے اصح یہ ہے کہ اثر کی تخصیص درست نہیں ہے:

العرف الخاص انما هو فيما إذا عارض النص الشرعي فلا يترك به القياس ولا يخص به الأثر بخلاف العرف العام.[1]

عرف لفظی کی تعریف

شیخ مصطفیٰ احمد زرقاء رحمہ اللہ فرماتے ہیں بعض الفاظ یا ترکیبوں کا لوگوں کے درمیان کسی متعین معنی میں اس طور پر رائج ہو جانا کہ مطلق ذکر کے وقت بلا کسی قرینہ اور عقلی کاوش کے اس معنی کی طرف ذہن چلا جائے۔

فهو أن يشيع بين الناس استعمال بعض الالفاظ أو التركيب في معنى معين بحيث يصح ذلك المعنى هو المفهوم التبادر منها إلى أذهانهم عند الإطلاق بلا قرينة ولا علاقة عقلية.[2]

مثلاً جب لوگ ولد کا لفظ بولتے ہیں تو اس سے مذکر اولاد مراد ہوتی ہے مونث مراد نہیں ہوتی نیز لحم کے لفظ کا اطلاق لوگ مچھلی کے گوشت پر نہیں کیا کرتے لہذا اگر کوئی شخص گوشت نہ کھانے کی قسم کھائے اور پھر وہ مچھلی کھالے تو وہ عرف کی بناء پر حانث نہیں ہوگا۔

عرف عملی کی تعریف

لوگوں کا کسی چیز کی عادت بنالینا جن کا تعلق امور عادیہ یا شہری معاملات سے ہو:

(۱) مجموعة رسائل ابن عابدين: نشر العرف، ج۲ ص: ۱۳۳

(۲) المدخل الفقهي العام: الفرع الثاني تقسيم العرف، ج۲، ص: ۸۴۵

اما العرف العملي فهو اعتياد الناس على شئ من الأفعال العادية أو المعاملات المدنية۔[1]

عرف لفظی و عملی کی تاثیر

فقہاء کی جزئیات اور ان کی تصریحات سے پتہ چلتا ہے کہ ان دونوں کا احکام شرعیہ میں ایک اثر ہے مثلاً اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ گھر کو برباد نہیں کرے گا تو مکڑی کے گھر برباد کرنے سے وہ حانث نہیں ہوگا اگرچہ قرآن نے اس کو بھی بیت کا نام دیا ہے، ایسے ہی اگر کسی نے گوشت نہ کھانے کی قسم کھائی تو مچھلی کھانے سے وہ حانث نہ ہوگا، کسی نے روٹی نہ کھانے کی قسم کھائی تو وہاں کے عرف میں جو روٹی استعمال کی جاتی ہوگی مثلاً جو، گیہوں باجرہ، مکئی وغیرہ وہی اس کی قسم کا مصداق قرار پائے گا۔[2]

علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۵۲ھ) فرماتے ہیں کہ نذر ماننے والے، قسم کھانے والے، وصیت کرنے والے، میں سے ہر ایک کا قول اسی کی لغت اور عرف پر مبنی ہوگا:

إن لفظ الواقف والموصي والحالف والناذر وكل عاقد يحمل على عادته في خطابه ولغته التي يتكلم بها وافقت لغة العرب ولغة الشارع اولا۔[3]

واقف، موصی، ناذر، حالف، اور عاقد کے الفاظ اسی لغت اور عرف پر مبنی ہوں گے جس زبان میں وہ گفتگو کرتے ہیں خواہ وہ لغت، لغت عرب اور شارع کے موافق ہو یا نہ ہو۔

اور اسی پر فقہاء کا قاعدہ "الحقيقة تنرك بدلالة العادة" بھی مبنی ہے۔ عرف عملی کا بھی احکام شرعیہ میں دخل ہے مثلاً اگر کسی علاقہ کی عادت یہ ہو کہ وہاں کے باشندگان صرف

---

(۱) المدخل الفقهي العام: الفرع الثاني تقسيم العرف، ج۲، ص: ۸۴۶

(۲) بدائع الضائع: كتاب الأيمان، فصل في لحلف على الأكل والشرب، ج۳ ص: ۵۸

(۳) مجموعة رسائل ابن عابدين نشر العرف، ج۲ ص: ۱۳۲

بکری ہی کا گوشت کھاتے ہوں اور اس ماحول میں کسی نے گوشت نہ کھانے کی قسم کھائی تو اس قسم کا محمل وہی بکری کا گوشت ہوگا، گائے یا اونٹ کا گوشت کھانے سے وہ حانث نہیں ہوگا۔

ایسے ہی کسی نے جانور کو سامان اٹھانے کے لیے اجارہ پر لیا تو اس پر اتنا ہی بار برداری کرنے کی اجازت ہوگی جتنا کہ عادۃ کیا جاتا ہے اور جانور بغیر کسی ضرر کے برداشت کر لیتا ہے اگر طاقت سے زیادہ بار برداری کی تو جانور کے ہلاک ہونے کی صورت میں وہ ضامن ہوگا۔

اگر باغ میں کچھ پھل گرے ہوئے ہوں اور یہ بھی عملاً یا صراحۃً معلوم ہو کہ باغبان یا باغ کا مالک اتنی مقدار لینے سے منع نہیں کرتے تو اس کے لینے میں کوئی حرج نہیں، باکرہ بالغہ کا سکوت اذن کے حکم میں ہے جو اسی عادت پر مبنی ہے کیوں کہ رغبت کے اظہار سے حیا مانع ہوتی ہے لہٰذا وہ خاموشی اختیار کرتی ہے، اور اس کو رضا مندی کا درجہ دے دیا جاتا ہے، اونٹ کی بیع میں اس کی نکیل بھی داخل ہوگی، ان جیسے تمام مسائل عرف پر مبنی ہیں اور شریعت نے ان کا اعتبار کیا ہے، شیخ مصطفیٰ احمد زرقاء اس کے اعتبار پر یوں روشنی ڈالتے ہیں:

وقد اقتطعنا من مختلف النواحي الفقهية التي تغلغل فيها تاثير العرف المدني في المعاملات وهي فيض من غيض ومنها يعرف ما اقره النظر الفقهي للعرف في المعاملات، أيضا من حاكمية وسلطان.[1]

ہم نے مختلف فقہی ابواب سے ماقبل میں کچھ منتخب مسائل کو چن کر بیان کیا جن کا دخل عرف مدنی میں معاملات سے تھا، اور یہ بہت تھوڑی مثالیں تھیں اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ عرف عملی میں عادت مدنیہ کی طرح معاملات بھی فقہی نظر سے ایک اور قوت رکھتے ہیں۔

(۱) المدخل الفقهي العام: الفرع الثاني تقسيم العرف، ج۲، ص ۸۴۲

عرف عمومِ نص سے متعارض ہو

معاملہ کے بعد پیدا شدہ عرف کا اعتبار نہیں ہے اگر عرف کسی عام نص سے متعارض ہو اور اس پر عمل کرنے سے نص کی تخصیص لازم آئے تو یہ عرف معتبر ہوگا، چنانچہ شیخ مصطفیٰ احمد زرقاء لکھتے ہیں:

العرف القائم عند ورود النص التشريعي اما أن يكون عرفا لفظيا أو عمليا.

نص شرعی کے وارد ہونے کے وقت جو عرف رائج ہوگا وہ یا تو لفظی ہوگا یا عملی۔

گویا شیخ نے عرف کے نص سے تعارض کی مختلف صورتوں کے ذکر کا آغاز کیا ہے اس کے عرف لفظی عرف عملی میں عرف خاص اور عام سب کا الگ الگ حکم بیان کیا ہے سب سے پہلے ابتداء عرف لفظی کے تعارض سے کی ہے، فرماتے ہیں:

فاذا كان لفظيا فلا خلاف بين الفقهاء في اعتباره.

جب عرف لفظی ہو تو اس کے اعتبار میں فقہاء متفق ہیں۔

لیکن اگر عرف مخالف عرف عملی ہو اس کے ذریعہ عام نص میں تخصیص کے سلسلہ میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں بعض تخصیص کو درست قرار دیتے ہیں اور بعض اس کو غیر صحیح تصور کرتے ہیں، اگر نص کے مقابل عرف عام ہو تو حنفی نقطہ نظر سے یہ عرف نص کے لیے مخصص ہوگا، اس عرف کے بارے میں شیخ زرقاء فرماتے ہیں:

والنظر الفقهي في ذلك أن النص إذا كان عاما فان العمل بالعرف في موضوعه لا يكون تعطيلا للنص كما في حالة خصوص النص بل يبقى النص معملا في مشمولاته الأخرى التي يتناولها عمومها فليس في تخصيص النص بالعرف عندئذ إهمال للنص بل هو إعمال للعرف والنص معا.

فقہی نقطہ نظر اس سلسلہ میں یہ ہے کہ نص اگر عام ہو تو عرف پر اس کے موضوع میں

ل کرنا نص کو باطل کرنا نہیں ہوگا جیسا کہ خاص نص میں ایسا ہوتا ہے بلکہ نص اپنے ان سرے محل میں جہاں تک اس کا عموم شامل ہے باقی رہے گی لہٰذا نص کے سبب عرف کی خصیص سے نص کو بالکلیہ ترک کرنا لازم نہ آئے گا بلکہ عرف اور نص دونوں پر ساتھ ساتھ س ہوگا۔

اگر عرف خاص کا تعارض نص عام سے ہو تو حنفی فقہاء کی رائے اس سلسلے میں یہ ہے کہ یہ عرف معتبر نہیں اور نہ ہی یہ مخصص بننے کی صلاحیت رکھ سکتا ہے۔ (۱)

عرف کا تعارض نص خاص سے

عرف کا تعارض اگر نص خاص سے ہو اور عرف کی رعایت بغیر دوسرے کو چھوڑے ممکن نہ ہو تو ایسا عرف غیر معتبر ہوگا۔

إذا تعارف الناس على عمل من الأعمال العادية أو المدنية وكان الامر الذى تعارفوه منهيا عنه أوممنوعاً بنص خاص أى بنص وارد عن الشارع لمنع هذا الأمر بخصوصه كما كان الجاهليون متعارفين التبنى مثلا وإجراء حكم البنوة الحقيقة فيه فنهى عنه القرآن بخصوصه فإن هذا العرف عندئذ لا اعتبار له ولا قيمة. (۲)

جب لوگ عمل عادیہ یا مدنیہ میں سے کسی عمل پر عرف قائم کر لیں اور ان کا متعارف عمل منہی کسی نص خاص کے سبب ممنوع ہو، نص خاص کا مطلب یہ ہے کہ شارع کی جانب سے خصوصاً اسی امر سے روکنے کے لیے اس نص کا ورود ہوا ہو جیسے زمانہ جاہلیت کے لوگوں میں متبنی بنانے کا عرف تھا اور اس کے ساتھ حقیقی بیٹے کا سا معاملہ کرتے تھے، قرآن نے خصوصیت کے ساتھ اس سے روکا لہٰذا یہ عرف اس ماحول میں غیر معتبر اور بے قیمت ہوگا۔

---

(۱) المدخل الفقهي العام: ج۲، ص۸۹۶

(۲) المدخل الفقهي العام: ج۲، ص:۸۱۴

سابقہ تحریر سے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ عرف عام اگر نص کے مقابلہ میں ہو تو تخصیص کی حد تک اس عرف کا اعتبار ہو گا لیکن نص خاص سے وہی عرف عام اگر متصادم ہو جائے تو اس مقام پر غیر معتبر ہے:

فالنص الخاص الأمر هو المعتبر المحترم ولو صادمه عرف عام فلا يعتبر اى عرف أو اتفاق خلافه۔[1]

نص خاص ہی قابل اعتبار اور قابل لحاظ ہے اگر چہ عرف عام اس کے متصادم ہو چنانچہ وہ عرف اس کے خلاف معتبر نہیں۔

عرف و عادت پر مبنی نصوص

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۱ھ) نے تقریباً آٹھ ایسے نصوص اور آثار کا تذکرہ کیا جن میں خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یا صحابی رسول میں سے کسی نے حالات اور زمانہ ومکان کے لحاظ سے وہ اصل حکم نہیں دیا جو اس کا تھا، مثلاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا تقطع الأيدى فى الغزو.

ایک فرمان میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کی وجہ بھی بیان فرمائی:

لئلا تلحقه حمية الشيطان فيلحق بالكفار.[2]

کہ ایسا نہ ہو کہ شیطانی حمیت کا جنون اس پر غالب ہو جائے اور وہ کفار کے ساتھ جا ملے۔

ایک دوسری مثال میں وہ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو صدقہ فطر میں ایک صاع تمر، شعیر، حنطہ، زبیب وغیرہ کا ذکر کیا ہے، یہی خوردنی اشیاء مدینہ کے لوگوں میں غالب اور رائج تھیں، اسی سبب جہاں کی خورد ونوش یہ چیزیں نہ ہوں مثلاً وہاں کے لوگ

---

(۱) المدخل الفقهى العام : ج۲، ص: ۸۸۹

(۲) إعلام الموقعين: الشريعة مبنية على مصالح العباد، فصل قطع الأيدى فى الغزو ج۳ ص: ۳

دودھ، گھی، گوشت مچھلی کا استعمال کرتے ہوں تو جمہور علماء کا قول یہ ہے کہ اپنا صدقہ فطر انہیں اشیاء میں سے نکالیں گے۔[۱]

ایسی نصوص جو عرف پر مبنی ہیں اور عرف ہی اس کی علت ہو تو نص کو عرف پر مبنی نص تصور کیا جائے گا لہٰذا تبدیلی عرف سے اس کا حکم بدلتا رہے گا، مثلاً اموالِ ربویہ کے تولنے ناپنے کی جو تعیین آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کی کہ تمر وغیرہ کیلی اور سونا چاندی وزنی ہے، یہ تعیین اس وجہ سے کی کہ یہ اس وقت کیلی اور وزنی تھیں اور نص بھی اسی عرف کے مطابق نازل ہوئی، تو جس مقام پر کسی کی علت بعض میں کیلی اور بعض میں وزنی کی ہو تو اس عادت کا اعتبار ہوگا، علامہ شامی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۵۲ھ) فرماتے ہیں:

فإذا تغيرت تغير الحكم فليس فى اعتبار العادة المتغيرة الحادثة المخالفة للنص بل فيه اتباع النص وظاهر كلام المحقق ابن الهمام ترجيح هذه الرواية.[۲]

جب عرف کے بدلنے سے حکم بدل جائے تو بدلی ہوئی عادت کو معتبر مان لینے میں نص کی مخالفت نہیں بلکہ اس میں تو نص کی اتباع ہے، اور علامہ ابن ہمام نے بھی اسی قول کو ترجیح دی ہے۔

اوپر جس رائے کو راجح اور ابن ہمام رحمہ اللہ کی ترجیح کا نام دیا گیا ہے وہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی رائے ہے، اس سلسلے میں امام ابو حنیفہ اور جمہور مجتہدین رحمہم اللہ کی رائے یہ ہے کہ اگرچہ عرف ان اشیاء کے مقیاس کا بدل جائے پھر بھی وہ ہمیشہ کیلی ہی یا وزنی رہیں گی اور عرف کی تبدیلی کا کوئی اعتبار نہیں، لیکن شیخ زرقاء نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی تائید میں یہ مثال پیش کی ہے کہ باکرہ کی خاموشی جہاں اجازت تسلیم کی جاتی ہے وہ عرف اور عادت پر مبنی ہے، لہٰذا اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ باکرہ لڑکیاں اپنے رغبت کے

---

(۱) إعلام الموقعين: فصل: صدقة الفطر لا تتعين فى أنواع، ج۳ص:۱۸

(۲) مجموعة رسائل ابن عابدين: نشر العرف ج۲ص:۱۱۸

اظہار سے شرم محسوس نہیں کرتیں تو اس صورت میں اذن میں سکوت کافی نہ ہوگا بلکہ ثیابہ کی طرح ان کو بھی بہ صراحت اجازت دینی ضروری ہوگی۔ اور فتوی لوگوں کی عادت پر دیا گیا ہے۔

لہذا اس کے علاوہ کوئی چارہ نہیں کہ نصوصِ عرفیہ پر تبدیلی عرف کا اثر مرتب ہو جائے۔ واللہ اعلم

عرف کا تصادم قیاس سے

قیاس کو عرف کے مقابلے میں اس وجہ سے ترک کیا جائے گا کہ اس کے موجود ہونے کے وقت شرعاً عرف اجماع کے درجہ میں ہے۔

علامہ عبد الوہاب خلاف فرماتے ہیں:

قد يترك القياس بالعرف ولهذا صح عقد الاستصناع لجريان العرف به وإن كان قياسا لا يصح لأنه عقد على معدوم.[1]

عرف کے سبب قیاس کو ترک کر دیا جائے گا اسی عادت کے سبب عقد استصناع ہے اگرچہ قیاس کے رو سے یہ صحیح نہیں اس وجہ سے کہ یہ ایسی بیع ہے جو موجود نہیں۔

عرف خواہ عام ہو یا خاص اس کے مقابلہ میں قیاس معتبر نہیں، چنانچہ شیخ مصطفیٰ زرقاء فرماتے ہیں:

والاجتهادات الإسلامية تكاد تكون متفقة على أن الحكم القياسي يترك للعرف ولو كان عرفا حادثا لأن المفروض عندئذ أن هذا العرف لا يعارضه نص خاص ولا عام معارضة مباشرة والعرف غالبا دليل الحاجة فهو اقوى من القياس، فيترجح عليه عند التعارض.[2]

(۱) علم اصول الفقه لخلاف: الدليل السابع: العرف، ص: ۹۰

(۲) المدخل الفقهي العام ج ۲ ص ۹۰۲، ۹۰۳

تمام فقہاء کے اجتہادات اس پر متفق ہیں کہ عرف کے سبب قیاس حکمی متروک ہوگا اگرچہ عرف نو پید ہو، کیوں کہ یہ بات مسلم ہے اس عرف کا کسی خاص یا عام نص سے تصادم نہیں بلکہ عرف کا تحقق اکثر حاجت کے سبب ہوتا ہے، لہٰذا یہ قیاس کے ساتھ تعارض کے وقت مقدم ہوگا۔

ان عبارات سے واضح طور پر معلوم ہو گیا کہ عرف کے مقابلہ میں قیاس کا کوئی اعتبار نہیں۔

قواعد عامہ سے تعارض

اگر عرف کا شریعت کے قواعد عامہ سے تصادم ہو جائے تو اس صورت کے حکم پر شیخ وہبۃ الزحیلی روشنی ڈالتے ہیں:

والعرف المقبول بالاتفاق هو العرف الصحيح العام المصرد من عهد الصحابة ومن بعدهم الذى لم يخالف نصا شرعيا ولا قاعدة اساسية.[1]

عرف وہی مقبول ہے جو صحابہ اور ان کے بعد کے لوگوں میں رائج ہو اور شرعی اور قاعدہ اساسیہ کے خلاف نہ ہو۔

اگر شیخ صاحب کی مراد قاعدہ اساسیہ سے مصادر شرعیہ ہیں تو پہلے ہی یہ ثابت ہو چکا ہے کہ عرف کے مقابل قیاس کو ترک کیا جائے گا، اور اگر قواعد فقہیہ ہیں تو جب عرف کے ذریعے نص میں تخصیص کی گنجائش ہے تو کیا فقہی قاعدہ کو ترک کرنے کی گنجائش نہیں ہوگی؟

عرف ظاہر مذہب کے خلاف

اگر عرف ظاہر مذہب کے خلاف ہو تو قاضی اور مفتی کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ ظاہر

---

(۱) اصول الفقه الإسلامى: المبحث الثالث: العرف، حجية العرف ج ۲ ص: ۸۳۱

روایت پر فتویٰ دیں علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

ليس للمفتي ولا للقاضي أن يحكما على ظاهر المذهب ويترك العرف.[۱]

قاضی ومفتی کے لیے یہ روا نہیں کہ عرف کو چھوڑ کر ظاہر مذہب پر حکم لگائیں۔

لیکن ظاہر روایت کا مسئلہ اگر نص پر مبنی ہو تو اس کے خلاف عرف غیر معتبر ہے کیوں کہ اگر ظاہر مذہب میں اس قول پر فتویٰ نہیں بلکہ مشائخ نے اس کے علاوہ کو صحیح قرار دیا ہو تو اب عرف ظاہر مذہب کے خلاف کیسے معتبر ہوگا؟ لہٰذا جب مطلق ظاہر مذہب کو چھوڑنا عرف کے سبب جائز ہوا تو ضعیف قول کی موجودگی میں اس کو بدرجہ اولیٰ ترک کر سکتے ہیں۔

عرف کے سبب عدول عن المذہب

اگر عرف ایک مکتب فقہ میں منقول اقوال کے خلاف ہو اور دوسرے مکتب فقہ میں ایک رائے موجودہ عرف وعادت کے مطابق ہو تو ایسے قول کو اختیار کرنے سے عدول عن المذہب شمار نہیں ہوگا، شیخ ابوزہرہ رحمہ اللہ کی عبارت قابل لحاظ ہے:

إذا ثبت أن الحكم في مذهب أبي حنفية بمقتضى المروى الصحيح فيه مخالف للعرف العام ولم يكن معتمدا على نص صريح من الكتاب والسنة، صح للمفتي على مذهب أبي حنيفة أن يخالف المنصوص عليه في المذهب ولا يعتبر خارجا في فتياه عن نطاق ذلك المذهب الجليل.[۲]

جب یہ ثابت ہو جائے کہ امام صاحب کے مذہب میں صحیح روایت کے مطابق حکم لگایا گیا ہے وہ عرف عام کے مخالف اور اس کی بنیاد کتاب وسنت کی صریح نص پر نہیں

(۱) مجموعة رسائل ابن عابدين: نشر العرف، ج۲ ص: ۱۱۶

(۲) أبو حنيفة حياته، وعصره آراؤه وفقهه: العرف، ص: ۳۶۰

ہے تو مفتی کے لیے جائز ہے کہ مذہب کے منصوص علیہ مسائل کی مخالفت کرے اور اپنے اس فتوی کی وجہ سے مذہب سے عدول متصور نہیں ہو گا۔

یہی عرف اگر کسی مذہب کا قول نہ ہوتا تو جب ہم اس کی طرف کوئی توجہ نہیں دیتے اور اس قول کو ترک کر دیتے تو جب یہ کسی دوسرے مذہب کا قول ہے تو ہم اسے عدول عن مذہب کا نام کیوں کر دے سکتے ہیں۔

کیا عرف بدلنے سے بار بار حکم بدلے گا؟

اگر کوئی یہ کہے کہ عرف تو وقتاً فوقتاً بدلتا رہتا ہے تو کیا ہمارا فتوی بھی اسی طرح بدلتا رہے گا اور کیا عرف کی تبدیلی کی وجہ سے بعد میں آنے والے مفتی کو اپنے پیش رو مفتی کی مخالفت کی گنجائش دی جاتی رہے گی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ بے شک آج بھی عرف بدلنے سے حکم بدل سکتا ہے کیوں کہ متاخرین نے بھی مذکورہ مسائل میں عرف کی تبدیلی کی وجہ سے متقدمین کے خلاف رائے بنائی ہے لہٰذا آج کا مفتی بھی الفاظ عرفیہ اور مسائل عرفیہ میں نئے پیدا شدہ عرف پر حکم کا مدار رکھے گا۔ (۱)

عرف پر فتوی دینے کی اہلیت

ہر مفتی عرف پر فتوی دینے کی اہلیت نہیں رکھتا بلکہ اس ذمہ سے وہی مفتی عہدہ برآ ہو سکتا ہے جو اگر مجتہد نہ ہو تو کم از کم درج ذیل تین صفات سے متصف ہو۔

۱......مسائل کو تمام شرائط و قیودات کے ساتھ جانتا ہو اور قواعد شریعت سے واقف ہو تاکہ اسے معلوم ہو سکے کہ کس طرح کے عرف پر حکم کا مدار رکھنا صحیح ہے اور کس طرح کے عرف پر صحیح نہیں ہے۔

۲......اپنے زمانہ کے عرف اور لوگوں کے حالات سے واقفیت رکھتا ہو۔

(۱) شرح عقود رسم المفتی : ص: ۸۳، ۸۴ الناشر : مکتبہ بیت القلم

۳...... اور اس نے فقہی مہارت حاصل کرنے کے لیے کسی ماہر استاد کی شاگردی کا شرف حاصل کیا ہو یہ شرط بھی نہایت ضروری ہے، اسی بناء پر ''منیة المفتی'' کے آخر میں لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص ہمارے اصحاب کی تمام کتابیں از بر یاد کرلے پھر بھی اس پر کسی ماہر استاد کی شاگردی لازم ہے، اس لیے کہ بہت سے مسائل میں اپنے زمانہ کے لوگوں کے حالات اور عادتوں کی دیکھ کر جواب دیا جاتا ہے اور اس کا صحیح علم استاد ہی سے معلوم ہوسکتا ہے۔ (۱)

شریعت کے خلاف عرف معتبر نہیں

یہاں یہ بات اچھی طرح جان لینی چاہیے کہ عرف پر عمل اس وقت تک ہوگا جب تک کہ وہ شریعت کے کسی صریح حکم کے خلاف نہ ہو، لہٰذا اگر عرف اور شریعت کے حکم میں تعارض ہوگا تو عرف کا قطعاً اعتبار نہ کیا جائے گا، مثلاً ظالمانہ ٹیکسوں اور سودی لین دین کے عرف و رواج کی وجہ سے ان چیزوں کے حکم میں گنجائش نکلنے کا سوال ہی نہیں اٹھتا۔ (۲)

اپنے زمانہ کے عرف کو نہ جاننے والا مفتی جاہل ہے

مفتی اور قاضی حتیٰ کہ مجتہد پر بھی لازم ہے کہ وہ اپنے زمانہ کے لوگوں کے حالات اور عرف و رواج سے پوری واقفیت رکھے، علماء کا مشہور مقولہ ہے:

من جهل بأهل زمانه فهو جاهل.

یعنی جو شخص اپنے زمانہ کے عرف اور عادات سے ناواقف ہو وہ جاہل ہے۔

فلا بد للمفتي والقاضي بل والمجتهد من معرفة أحوال الناس وقد قالوا ومن جهل بأهل زمانه فهو جاهل (۳)

(۱) شرح عقود رسم المفتي : ص: ۸۴

(۲) شرح عقود رسم المفتي : ص: ۸۶

(۳) شرح عقود رسم المفتي : ص: ۸۶

مسائل قضا میں امام ابو یوسف کے قول پر فتویٰ کی علت

قضا اور اس کے متعلق مسائل میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر فتویٰ کی بنیادی وجہ یہی ہے کہ انہیں ان مسائل پر تجربہ کا موقع زیادہ ملا ہے اور وہ لوگوں کے حالات سے زیادہ واقف تھے:

وقد منا أنهم قالوا: يفتي بقول أبي يوسف: فيما يتعلق بالقضاء لكونه جرب الوقائع وعرف أحوال الناس.(۱)

امام محمد کی عادت شریفہ

امام محمد رحمہ اللہ مسائل کی تحقیق کے لیے بسا اوقات خود رنگ ریزوں کے پاس تشریف لیجاتے اور ان کے مابین رائج معاملات کی تفتیش کیا کرتے تھے، آج بھی مفتی کو تحقیق طلب مسائل میں اہل معاملہ سے براہ راست تنقیح کرنی چاہیے:

كان محمد يذهب إلى الصباغين ويسأل عن معاملتهم وما يديرونها فيما بينهم.(۲)

لوگوں کے حقوق کا خیال رکھا جائے گا

حضرات فقہاء کرام عوام الناس کے حقوق کا کس قدر خیال رکھتے ہیں اس سلسلہ کی ایک مثال یہ ہے کہ خراجی زمین میں اگر کوئی کاشت کار اعلیٰ قیمت کی چیز کے بجائے کم قیمت کی کھیتی کرے، مثلاً انگور کی صلاحیت رکھنے والی زمین میں گیہوں کی پیداوار کرے تو اگرچہ مذہب حنفی میں حکم یہ ہے کہ اس سے اعلیٰ چیز (مثلاً انگور) کی قیمت کے اعتبار سے خراج وصول کیا جائے گا مگر اس حکم کو جاننے کے باوجود مفتی اس بارے میں فتویٰ ظاہر نہیں کرے گا کیوں کہ اس فتویٰ کو ظالم و جابر حکمران لوگوں کے اموال ناحق لوٹنے

---

(۱) شرح عقود رسم المفتی: ص:۸۴

(۲) شرح عقود رسم المفتی: ص:۸۶

اور کھسوٹنے کا ذریعہ بنالیں گے اور ہر کاشت کار سے کہیں گے کہ تمہاری زمین اس سے اچھی پیداوار دے سکتی ہے لہٰذا اسی اعتبار سے خراج ادا کرو۔

فتوی کی تبدیلی عرف کی بناء پر

جن احکام میں اس بات کی واضح علامات اور قرائن موجود ہوں کہ گزشتہ فقہاء نے اپنے عہد کے عرف ورواج کے پس منظر میں یہ رائے قائم کی ہے تو موجودہ دور کے عرف کی تبدیلی کی بناء پر تغیر حکم واجب ہوگا علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

ان المفتی لیس له الجمود علی المنقول فی کتب ظاهر الروایة من غیر مراعاة الزمان واهله وإلا یضیع حقوقا کثیرة ویکون ضرره أعظم من نفعه.[1]

مفتی کے لیے ظاہر مذہب پر زمانے کے حالات اور اہلِ زمانہ کے حالات کی رعایت کیے بغیر جمود اختیار کرنا جائز نہیں، ورنہ تو بہت سے حقوق ضائع ہوجائیں گے اور اس کا ضرر اس کے نفع سے بڑھ جائے گا۔

ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں:

لیس للمفتی ولا للقاضی ان یحکما بظاهر الروایة ویترکا بالعرف.[2]

قاضی ومفتی کے لیے یہ جائز ہی نہیں کہ عرف کو چھوڑ کر ظاہر مذہب پر فتوی دے۔

رسائل کے حاشیہ میں لکھتے ہیں:

للمفتی الآن ان یفتی علی عرف أهل زمانه وإن خالف زمان المتقدمین.[3]

اس وقت مفتی پر ضروری ہے کہ اہل زمانہ کے عرف پر فتوی دے اگرچہ یہ عرف

---

(۱) شرح عقود رسم المفتی : ص: ۸٦

(۲) مجموعۃ رسائل ابن عابدین: نشر العرف، ج۲ص: ۱۳۱

(۳) مجموعۃ رسائل ابن عابدین: نشر العرف، ج۲ص: ۱۳۳

متقدمین کے زمانہ سے عرف کے خلاف ہو۔

عرف کی تبدیلی کا احکام پر اثر

عرف اور زمانہ کی تبدیلی کا اثر چوں کہ احکام کی تبدیلی کی شکل میں بھی ظاہر ہوتا ہے اس لیے فقہاء اس بات پر خاص طور پر زور دیتے ہیں کہ شرعی احکام بیان کرنے والوں کو عرف و عادت زمانہ اور ماحول کو کبھی نظر انداز نہیں کرنا چاہیے۔ علامہ ابن قیم رحمہ اللہ نے اپنی مایہ ناز کتاب ''إعلام الموقعين'' میں ایک مستقل باب ہی اس عنوان سے قائم کیا ہے:

تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد.[1]

زمان ومکان، حالات، نیتوں اور عادتوں میں اختلاف کا اثر فتویٰ پر پڑتا ہے۔

پھر اس کی وضاحت کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

هذا فصل عظيم النفع جدا وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكليف مالا سبيل إليه.[2]

یہ بڑا ہی عظیم اور مفید باب ہے اور اس ناواقفیت کی وجہ سے شریعت کے بارے میں بڑی غلطیاں ہوئی ہیں اور وہ حرج ومشقت کا سبب بنی اور ایسی مشقت میں لوگوں کو ڈال دیا ہے جس کی کوئی بنیاد نہیں تھی۔

عرف اور تغیر زمانہ پر مبنی پچیس اہم فروعات کا ذکر

۱......امور دینیہ پر اجرت کے جواز کی وجہ

قرآن کریم کی تعلیم، اذان، امامت، یہ سب عبادتیں ہیں جس کی ادائیگی آدمی

---

[1] إعلام الموقعين: تغيير الفتوى واختلافها، الشريعة مبنية على مصالح العباد، ج ۳ ص: ۱۱

[2] إعلام الموقعين: تغيير الفتوى واختلافها، الشريعة مبنية على مصالح العباد، ج ۳ ص: ۱۱

آخرت کے اجروثواب کے لیے کیا کرتا ہے، لہٰذا اصل کی رو سے ان فرائض کی ادائیگی اجرت لینا جائز نہیں ہونا چاہیے، چنانچہ فقہاء یہی فتویٰ دیا کرتے تھے لیکن جب انہوں نے یہ دیکھا کہ سیاسی تبدیلیوں کی وجہ سے بیت المال کا دروازہ دینی کام کرنے والوں کے لیے بند کردیا گیا ہے، اور امامت اور تعلیم قرآن کے فرائض انجام دینے والوں کو اگر اپنی معاش کے لیے زراعت، تجارت، صناعت وغیرہ میں مشغول ہوجانا پڑا تو اس سے دین کا ضیاع ہوگا اور دینی ذمہ داریوں کی انجام دہی کے لیے کوئی نہیں ملے گا، چنانچہ متاخرین نے یہ فتویٰ دیا کہ امامت اور تعلیم قرآن وغیرہ کی اجرت لینا جائز ہے:

فمن ذلك افتاؤهم بجواز الا ستيجار على تعليم القرآن ونحوه لا نقطاع عطايا المعلمين التي كانت في الصدر الأول ولو اشتغل المعلمون بالتعليم بلا أجرة يلزم ضياعهم وضياع عيالهم ولو اشتغلوا بالا كتساب من حرفة وصناعة يلزم ضياع القران والدين فأفتوا باخذ الأجرة على التعليم وكذا على الإمامة والآذان.[1]

۲......مشترک اجیر پر ضمان

دھوبی اور درزی وغیرہ کو جو کپڑے ذرائی کلن یا سلائی کے لیے دیئے جاتے ہیں چوں کہ وہ اجیر مشترک ہیں اس لیے وہ اُن کے ہاتھوں میں امانت کی حیثیت رکھتے ہیں، امانت اگر بغیر تعدی کے ہلاک ہوجائے تو اس کا تاوان نہیں ہوا کرتا، لیکن پیشہ وروں کی طرف سے اہمال اور بے احتیاطی رونما ہونے لگی اور وہ بکثرت اس طرح کے دعوے کرنے لگے کہ مال ضائع ہوگیا ہے، جس میں مالکین کی کھلی حق تلفی تھی، چنانچہ فقہاء نے اس صورت حال کے پیشِ نظر تاوان واجب ہونے کا فتویٰ دیا تاکہ لوگوں کے مال کی حفاظت کی جاسکے، چنانچہ شرعی حکم یہ ہے کہ اگر کوئی عمومی قسم کی مصیبت اور حادثہ رونما نہ ہو جیسے زلزلہ یا عمومی آتش زدگی وغیرہ تو اجیر مشترک ضائع شدہ مال کا تاوان ادا کرے گا:

(۱) مجموعة رسائل ابن عابدين : نشر العرف، ج۲ص:۱۲۵، ۱۲۶

ومن ذلك مسائل كثيرة كتضمين الأجير المشترك.[۱]

۳......ظاہری عدالت کافی نہیں

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے زمانہ میں چوں کہ حق گوئی اور صداقت تھی اور دروغ گوئی کا زیادہ چلن نہیں ہوا تھا کیوں کہ وہ خیر القرون کا زمانہ تھا اس لیے گواہوں کی ظاہری عدالت کو وہ کافی قرار دیا کرتے تھے، گواہوں کے ثقہ ہونے کی شہادت کی ضرورت نہیں سمجھتے تھے لیکن امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ نے جب اس بارے میں لوگوں کی بے احتیاطی دیکھی تو انہوں نے شاہدوں کے ثقہ ہونے کے لیے تزکیہ وشہادت ضروری سمجھی کیوں کہ عملی طور پر قضا سے وابستگی کی بناء پر ان لوگوں کی بے احتیاطی اور دروغ گوئی کا زیادہ تجربہ تھا، چنانچہ حالات کی تبدیلی نے انہیں اس بات پر مجبور کیا کہ وہ فتویٰ میں تبدیلی کریں:

ومن ذلك قول الإمامين بعدم الاكتفاء بظاهر العدالة في الشهادة مع مخالفة لما نص عليه أبوحنيفة بناء على ماكان في زمنه من غلبة العدالة لانه كان في الزمن الذي شهد له رسول الله صلى الله عليه وسلم بالخيرية وهما ادركا الزمن الذي فسمي فيه الكذب وقد نص العلماء على أن هذا الاختلاف اختلاف عصر واو ان لا اختلاف حجة وبرهان.[۲]

۴......حاکم کے علاوہ سے بھی جبر واکراہ ممکن ہے

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ بادشاہ کے علاوہ کسی اور کی طرف سے جبر کو اکراہ قرار نہیں دیتے تھے کیوں کہ ان کے زمانہ میں قوت کا مظاہرہ صرف بادشاہ کی طرف سے ہوا کرتا تھا لیکن بعد میں جب ڈاکہ، زنا اور جبر واکراہ کے واقعات کی عام لوگوں کی طرف سے زیادتی ہوگئی

---

(۱) مجموعة رسائل ابن عابدين : نشر العرف، ج۲،ص: ۱۲۶

(۲) مجموعة رسائل ابن عابدين : نشر العرف، ج۲،ص: ۱۲۶

تو امام صاحب کے دونوں شاگردوں امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ نے یہ بات تسلیم کی کہ اکراہ کا معاملہ سلطان کے علاوہ دوسرے لوگوں کی طرف سے بھی ہو سکتا ہے۔ چنانچہ انہوں نے اس کے مطابق فتویٰ دیا:

ومن ذلك تحقق الإكراه من غير السلطان مع مخالفته لقول الإمام بناء على ما كان في زمنه من أن غير السلطان لا يمكنه الإكراه ثم كثير الفساد فصار يتحقق الإكراه من غيره فقال محمد باعتباره وأفتى به المتاخرون لذلك.[1]

۵......عورتوں کو عبادات کے لیے دخول مسجد سے ممانعت کی وجہ

صحیح روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں عورتیں عام طور پر مساجد میں نماز کی ادائیگی کے لیے جایا کرتی تھیں لیکن جب معاشرہ میں خرابی پیدا ہوئی تو خود صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے زمانہ میں ہی ان کو مسجد میں نماز کی ادائیگی سے روک دیا گیا:

ومنع النساء عما كن عليه في زمن النبي صلى الله عليه وسلم من حضور المساجد لصلاة الجماعة.[2]

۶......جھوٹی شکایت کرنے پر ضمان

اگر کوئی شخص بادشاہ کے پاس کسی کی ناحق شکایت کر دے اور بادشاہ اسی بنیاد پر اس سے ناحق تاوان لے لے تو حضرات شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک شکایت کرنے والا ضامن نہ ہوگا کیوں کہ شکایت کنندہ مسبب ہے اور بادشاہ خود مباشر ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ جب

(۱) مجموعة رسائل ابن عابدين : نشر العرف، ج۲، ص: ۱۲۶

(۲) مجموعة رسائل ابن عابدين : نشر العرف، ج۲، ص: ۱۲۶

سبب اور مباشر کسی مسئلہ میں جمع ہو جائیں تو حکم مباشر کی طرف لوٹتا ہے (مثلاً کوئی شخص کسی آدمی کے پوشیدہ مال کی خبر کسی چور کو دے دے اور چور اس کی نشاندہی پر مال چرا لے تو یہاں پتہ بتانے والا مسبب اور چور مباشر ہے، لہٰذا چوری کی حد مباشر پر یعنی چور پر جاری ہوگی مسبب یعنی پتہ بتانے والے پر جاری نہ ہوگی۔ (الأشباہ والنظائر: ج ۱ ص ۲۳۷) لہٰذا مذکورہ صورت میں شکایت کنندہ کے مسبب ہونے کی وجہ سے حضرات شیخین رحمہما اللہ اس پر ضمان کے قائل نہیں ہیں، اس کے برخلاف امام محمد رحمہ اللہ نے اپنے زمانہ میں جب یہ دیکھا کہ لوگ ذاتی دشمنی کی وجہ سے بڑھ چڑھ کر جھوٹی شکایتیں حاکم کے پاس لے جانے لگے ہیں اور اس کے پردے میں پرانی دشمنیاں نکالنے لگے ہیں تو انہوں نے فتویٰ دیا کہ شکایت کرنے والے مخبروں کو بھی جھوٹی شکایت پر ضامن بنایا جائے گا تاکہ اس فتنہ کا سد باب ہو سکے، علماء متاخرین نے بھی اسی قول پر فتویٰ دیا ہے اور بعض فقہاء نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ جنگی حالات میں مخبروں کو تعزیراً قتل بھی کیا جا سکتا ہے:

ومن ذلك تضمين الساعي مع مخالفته لقاعدة المذهب من أن الضمان على المباشر دون المتسبب ولكن افتوا بضمانه زجرا لفساد الزمان بل أفتوا بقتله زمن الفتنة.[1]

الإفتاء بتضمين الساعي وهو قول المتاخرين لغلبة السعاية.[2]

قوله الإفتاء بتضمين الساعي إلخ قيده قارئ الهداية بما إذا كان عادة ذلك الظالم أن من رفع إليه ويقول عنده أن يأخذ منه مالا مصادرا يضمن الساعي في هذه الصورة ما أخذه الظالم هذا هو المفتي به أفتى به المتأخرون من علمائنا.[3]

---

(۱) شرح عقود رسم المفتي: ص ۸۲

(۲) الأشباه والنظائر: الفن الأول، القاعدة التاسعة عشرة، ص: ۱۲۶

(۳) غمز عيون البصائر: القاعدة التاسعة عشرة، ج ۱ ص: ۲۶۷

۷......یتیم کے مال کو مضاربت پر لینا صحیح نہیں

حنفیہ کے اصل مذہب میں اگرچہ وصی (جس کے بارے میں میت کہے کہ میرے مرنے کے بعد میرے بچوں کی دیکھ بھال تمہارے ذمہ ہے) کے لیے یتیم کے مال کو مضاربت پر لینا درست ہے، مگر اب چوں کہ امانت و دیانت میں کمزوری عام ہوگئی ہے اس لیے فقہاء نے فتویٰ دیا ہے کہ یتیم کے مال میں سے وصی کو بھی خود مضاربت پر لینے کا اختیار نہیں ہے ابھی فتویٰ اسی پر ہے:

وقولهم أن الوصي ليس له المضاربة بمال اليتيم في زماننا.[1]

وليس للوصي في هذا الزمان أخذ مال اليتيم مضاربة ولا إقراض ماله.[2]

۸......وقف کی زمین غصب کرنے پر ضمان

حضرات شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک حکم یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی زمین کو غصب کرلے پھر وہ زمین آفت سماویہ مثلاً سیلاب کی وجہ سے ضائع ہوجائے تو غاصب پر ضمان نہ ہوگا، جب کہ امام محمد رحمہ اللہ اور دیگر ائمہ کا مذہب یہ ہے کہ ایسی صورت میں غاصب سے زمین کا ضمان لیا جائے گا، یہ مذہب کی دو روایتیں ہیں اور شیخین کا قول ظاہر الروایۃ ہے۔ لیکن متاخرین فقہاء رحمہ اللہ نے فساد زمانہ کی وجہ سے ہر وقف کی جائیداد اور یتیموں کی ملکیت والی زمینوں میں امام محمد رحمہ اللہ کے قول پر فتویٰ دیتے ہوئے غاصب کو ضامن قرار دیا ہے:

وافتاؤهم بتضمين الغاصب عقار اليتم والوقف.[3]

---

(۱) شرح عقود رسم المفتي : ص ۸۲

(۲) ردالمحتار على الدر المختار: كتاب المضاربة، فصل في المتفرقات في المضاربة ج ۶ ص: ۲۱۰۔

(۳) شرح عقود رسم المفتي : ص ۸۲

(والغصب) إنما يتحقق (فيما ينقل فلو أخذ عقارا وهلك في يده) بآفة سماوية كغلبة سيل (لم يضمن) خلافا لمحمد وبقوله قالت الثلاثة وبه يفتي في الوقف.[1]

۹......وقف کی جائیدادوں کو کرایہ پر اٹھانے کا مسئلہ

ظاہر مذہب یہ ہے کہ کوئی بھی آدمی اپنی جائیداد کو خواہ صحرائی ہو یا سکنائی کسی بھی متعین مدت کے لیے کرایہ پر دے سکتا ہے اس کی کوئی تحدید نہیں ہے، لیکن حضرات فقہاء نے فرمایا کہ وقف کی جائیدادوں میں طویل مدت تک کرایہ پر دینے میں ناجائز قبضہ کا احتمال ہے لہٰذا وقف کی صحرائی جائیدادیں یک بارگی صرف تین سال تک ہی کرایہ پر دی جاسکتیں ہیں اور سکنائی جائیدادیں (مکان اور دوکان وغیرہ) صرف ایک سال کے معاہدہ پر کرایہ کے طور پر دی جاسکتی ہیں اس مدت کے بعد دوبارہ معاہدہ کی تجدید کرانی ہوگی تاکہ موقوفہ جائیدادوں پر ناجائز قبضوں کی روک تھام ہوسکے:

وعدم إجارته أكثر من سنة في الدور، وأكثر من ثلاث سنين في الأراضي مع مخالفته لأصل المذهب من عدم الضمان وعدم التقدير بمدة.[2]

ولم تزد في الأوقاف على ثلاث سنين في الضياع وعلى سنة في غيرها كما مر في بابه.[3]

۱۰......فیصلہ میں قاضی اپنے علم پر مدار نہ رکھے

اگر کسی مقدمہ کے سلسلے میں قاضی کو خود معتبر معلومات ہوں تو اصل مذہب یہ ہے کہ وہ

---

(۱) الدر المختار: كتاب الغصب، مطلب في رد المغضوب، ج۲ص:۱۸۶

(۲) شرح عقود رسم المفتي : ص۸۲

(۳) الدر المختار: كتاب الإجارة، شروط الإجارة، ج۲ص:۷

اپنے علم کے مطابق مقدمہ کا فیصلہ کرسکتا ہے،مگر چوں کہ قاضیوں میں امانت و دیانت زیا: باقی نہیں رہی اس لیے اس زمانہ میں فتوی یہ ہے کہ قاضی کو فیصلہ میں اپنے علم پر اعتماد درست نہیں بلکہ شرعی ضوابط کے مطابق اقرار اور بینہ کے موافق فیصلہ کرنا ضروری ہے:

ومنعهم القاضي أن يقضي بعلمه.[1]

والفتوى على عدمه في زماننا كما نقله في الأشباه عن جامع الفصولين وقيد بزماننا لفساد القضاة فيه وأصل المذهب الجواز.[2]

۱۱...... بیوی کو سفر میں ساتھ لے جانا

حنفیہ کا اصل مذہب یہ ہے کہ بیوی کا مہر معجّل ادا کرنے کے بعد شوہر اسے بہر حال اپنے ساتھ سفر میں لے جاسکتا ہے خواہ بیوی راضی ہو یا نہ ہو، اور اگر مہر ادا نہیں کیا ہے تو بیوی کی رضامندی کے بغیر اسے نہیں لے جاسکتا، لیکن حضرات متاخرین نے فتوی دیا ہے چوں کہ زمانہ خراب ہوگیا ہے اور سفر کی حالت میں عورت کو پوری طرح امن وامان ملنے کا یقین نہیں رہتا لہٰذا اب مرد بیوی کی رضامندی کے بغیر اسے کہیں سفر میں نہیں لے جاسکتا، خواہ اس کا مہر ادا کیا ہو یا نہ کیا ہو الا یہ کہ مصلحت کا تقاضہ اس کے برخلاف ہو:

وإفتاؤهم بمنع الزوج من السفر بزوجته وإن أوفاها المعجل لفساد الزمان.[3]

ثم ذكر عن الفقيهين أبي القاسم الصفار وأبي الليث أنه ليس له السفر مطلقا بلا رضاها فساد الزمان لأنها لا تأمن على نفسها في منزلها فكيف إذا خرجت وأنه صرح في المختار بأن عليه الفتوى. وفي المحيط أنه المختار وفي الولوالجية أن جواب ظاهر الرواية كان في

(۱) شرح عقود رسم المفتي: ص ۸۲

(۲) ردالمحتار على الدر المختار: كتاب القضاء، مطلب طاعة الإمام واجبة، ج۵ ص: ۴۲۳

(۳) شرح عقود رسم المفتي ص ۸۲

زمانهم، أما في زماننا فلا، وقال: فجعله من باب اختلاف الحكم باختلاف العصر والزمان الخ.[1]

۱۱......شوہر کی طرف سے استثناء کا دعوی بلا بینہ قبول نہیں

اصل مذہب یہ ہے کہ اگر شوہر دعوی کرے کہ میں نے طلاق کے بعد انشاء اللہ کہہ دیا تو اس کا دعوی مطلقا قبول کرلیا جائے گا اور بیوی پر طلاق واقع نہ کی جائیگی ،شوہر نے اپنے انشاء اللہ کہنے پر بینہ پیش کیا ہو یا نہ کیا ہو، جب کہ بعض لوگوں کا قول یہ ہے کہ بینہ کے بغیر شوہر کا انشاء اللہ کہنے کا دعوی قبول نہیں کیا جائے گا، بعد کے زمانہ میں چوں کہ لوگوں میں جھوٹ رائج ہوگیا اور دینی حالات خراب ہوگئے اس لیے علماء نے یہی فتوی دینا مناسب سمجھا کہ بینہ کے بغیر شوہر کا طلاق کے بعد انشاء اللہ کہنے کا دعوی قبول نہ کیا جائے حالاں کہ یہ حکم ظاہر مذہب کے خلاف ہے:

وعدم سماع قوله إنه استثنى بعد الحلف بطلاقها إلا ببينة مع أنه خلاف ظاهر الرواية وعللوه بفساد الزمان.[2]

(ويقبل قوله إن ادعاه) وأنكرته (في ظاهر المروي) عن صاحب المذهب (وقيل لا) يقبل إلا ببينة (وعليه الاعتماد) والفتوى إحتياطا لغلبة الفساد.[3]

۱۲......مہرِ معجّل لیے بغیر عموما بیوی شوہر کو قابو نہیں دیتی

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کا انتقال ہوجائے اور اس کی مدخولہ بیوی اس کے ترکہ سے مہر کا مطالبہ کرے اور یہ کہے کہ میں نے ایک روپیہ بھی مہر کا اب تک وصول نہیں کیا ہے تو

---

(۱) ردالمحتار علی الدر المختار: کتاب النکاح، باب المهر، مطلب في السفر بالزوجة، ج ۲، ص: ۱۴۶

(۲) شرح عقود رسم المفتي : ص ۸۲

(۳) الدر المختار : کتاب الطلاق، باب التعليق، ج ۳، ص: ۳۷۰

قاعدہ مذہب کے اعتبار سے اس کی بات معتبر ہونی چاہیے اس لیے کہ وہ وصول کرنے کی منکر ہے لیکن چوں کہ فقہاء کے زمانہ میں عرف یہ تھا کہ کوئی عورت مہر معجّل لیے بغیر شوہر کو اپنے اوپر قدرت نہ دیتی تھی اس لیے زیر بحث مسئلہ میں معاشرہ میں رائج مہر معجّل کی مقدار کے بقدر روپیہ گھٹا کر عورت کو مہر ادا کرنے کا فتوی دیا گیا حالاں کہ یہ قاعدہ مذہب کے خلاف ہے۔

نوٹ: یہ عرف فقہاء کے زمانہ یا ان کے علاقہ کا ہے ہمارے دیار میں عموماً عورتیں بلا مہر لیے شوہر کو اپنے اوپر قابو دیدیتی ہیں اس لیے یہاں ظاہر الروایۃ سے عدول کی ضرورت نہیں ہے۔ واللہ اعلم

وعدم تصديقها بعد الدخول بها، بأنها لم تقبض ما اشترط لها تعجيله من المهر مع أنها منكرة للقبض وقاعدة المذهب أن القول للمنكر لكنها في العادة لا تسلم نفسها قبل قبضه.[1]

قلت: وحاصل ذلك أن المرأة إذا مات زوجها وقد دخل بها فجاءت تطلب مهرها هي أو ورثتها بعد موتها وقد جرت العادة أنها لا تسلم نفسها إلا بعد قبض شيء من المهر كمائة درهم مثلا لا يحكم لها بجميع مهر المثل عند عدم التسمية بل ينظر فإن أقرت بما تعجلت من المتعارف وإلا قضي عليها به.[2]

۱۴ ... "كل حل عليَّ حرام" سے بلا نیت طلاق

ظاہر مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ "كل حل عليَّ حرام" یعنی ہر حلال چیز مجھ پر حرام ہے تو اس کا تعلق صرف کھانے پینے کی چیزوں سے ہوگا اس کی وجہ یہ

(۱) شرح عقود رسم المفتی: ص ۸۲

(۲) رد المحتار علی الدر المختار: كتاب النكاح، باب المهر، مطلب مسائل الاختلاف في المهر، ج ۳ ص: ۱۵۱

(بلانیت) بیوی حرام نہ ہوگی لیکن حضرات مشائخ نے فرمایا کہ اب عرف یہ ہے، کہ لوگ یہ جملہ عورتوں کو حرام کرنے کے لیے بولتے ہیں لہٰذا اس جملے سے بیوی پر بغیر نیت طلاق بائن کے وقوع کا فتویٰ دیا جائے گا، یہی حکم "الطلاق یلزمني، والحرام یلزمني، وعليّ الطلاق، وعليّ الحرام" کا بھی ہے:

وکذا قالوا فی قوله "کل حل علي حرام" یقع به الطلاق للعرف، قال مشائخ بلخ وقول محمد لا یقع إلا بالنیة، أجاب به علی عرف دیارهم، أما في عرف بلادنا فیریدون به تحریم المنکوحة فیحمل علیه نقله العلامة قاسم، ونقل عن مختارات النوازل: أن علیه الفتوی لغلبة الاستعمال بالعرف، ثم قال قلت: ومن الألفاظ المستعملة فی هذا فی مصرنا الطلاق یلزمني، والحرام یلزمني، وعليّ الطلاق، وعليّ الحرام.[1]

وهذا کله جواب ظاهر الروایة. ومشایخنا قالوا یقصر به الطلاق من غیر نیة لغلبة الاستعمال وعلیه الفتوی.[2]

۱۵......جہیز کی ملکیت کا مسئلہ

اگر لڑکی کا باپ یہ دعویٰ کرے کہ میں نے شادی کے موقع پر لڑکی کو جو سامان دیا تھا وہ مِلکیت کے طور پر نہیں بلکہ عاریت کے طور پر تھا تو مذہب کے قاعدہ "القول لِلمُمَلِّكِ في التملیک" مالک بنانے میں مالک بنانے والے کا قول معتبر ہے، اس اصول کی رو سے باپ کا دعویٰ صحیح ہونا چاہیے اور سارا جہیز باپ کو واپس کر دینا چاہیے مگر حضرات فقہاء نے اس مسئلہ کا مدار عرف پر رکھتے ہوئے یہ فیصلہ کیا کہ جہاں لڑکی کو جہیز کا سامان مِلکیت کے طور پر دینے کا رواج ہو وہاں باپ کی طرف سے عاریت کا دعویٰ نہیں تسلیم کیا جائے گا اور

---

۱) شرح عقود رسم المفتي: ص ۸۲، ۸۳

۲) ردالمحتار علی الدر المختار: کتاب الأیمان، مطلب کل حل علیه حرام، ج۳ ص: ۷۳۳

یہی قول مفتی بہ ہے گو کہ ضابطہ کے خلاف ہے:

وکذا مسئلة دعوى الأب عدم تمليكه البنت الجهاز، فقد بنوها على العرف مع أن القاعدة أن القول للمملك في التمليك وعدمه.(۱)

المختار للفتوى أن يحكم بكون الجهاز ملكا لا عارية لأنه الظاهر الغالب إلا في بلدة جرت العادة بدفع الكل عارية فالقول للأب.(۲)

۱۶......شوہر کی وفات کے بعد مہرِ مؤجل کے متعلق بیوی کا قول

اگر شوہر کے انتقال کے بعد بیوی اور شوہر کے وارثین میں مہر کے متعلق اختلاف ہو جائے بیوی ایک مقدار کا مطالبہ کرے اور وارثین اس سے انکار کریں اور بینہ کسی کے پاس نہ ہو تو، ضابطہ کے اعتبار سے چوں کہ وارثین منکر ہیں اس لیے ان کی بات قسم کے ساتھ قبول ہونی چاہیے تھی لیکن اس مسئلہ میں مہر مثل کی تائید وشہادت کی وجہ سے عورت کی بات مہر مثل کی حد تک قبول کی جاتی ہے اسی اعتبار سے اس مسئلہ کو عرفی مسائل میں شمار کیا گیا ہے:

وكذا جعل القول للمرأة في مؤخر صداقها مع أن القول للمنكر.(۳)

وفي المحيط معزيا إلى النوادر وامرأة ادعت على زوجها بعد موته أن لها عليه ألف درهم من مهرها فالقول قولها إلى تمام مهر مثلها عند أبي حنيفة لأن مهر المثل يشهد لها.(۴)

اختلف مع الورثة في مؤخر صداقها على الزوج ولا بينة فالقول قولها

(۱) شرح عقود رسم المفتي: ص۸۳

(۲) ردالمحتار على الدر المختار: كتاب النكاح، باب المهر، مطلب في دعوى الأب أن الجهاز عارية، ج۳ص:۱۵۷

(۳) شرح عقود رسم المفتي: ص۸۳

(۴) البحر الرائق: كتاب النكاح، باب المهر، ج۳ص:۱۹۸

بيمينها إلى قدر مهر مثلها.[1]

۱۷......مزارعت کے بارے میں صاحبین کے قول پر فتوی

اسی عرف وتعامل کی بنیاد پر حضرات فقہاء نے مزارعت اور بٹائی کے مسئلہ میں صاحبین کے قول پر جواز کا فتوی دیا ہے حالاں کہ یہ امام صاحب کے ظاہر مذہب کے خلاف ہے:

وكذا قوله المختار في زماننا قولهما في المزارعة والمعاملة الخ.[2]

(وعندهما تصح وبه يفتي) للحاجة وقياسا على المضاربة.[3]

۱۸......وقف کے بارے میں صاحبین کے قول پر فتوی

اور اسی بناء پر وقف کے مسئلہ میں امام صاحب رحمہ اللہ کے قول کو چھوڑ کر صاحبین کے مذہب کو اختیار کیا گیا ہے یعنی امام صاحب کے نزدیک وقف کرنے کے بعد واقف کی ملکیت سے موقوفہ زمین اس وقت تک نہیں نکلتی جب تک کہ حاکم اس وقت کے بارے میں فیصلہ نہ کر دے یا وہ خود اس کی وصیت نہ کر دے، اور وہ اپنی زندگی میں اپنے وقف سے رجوع کر سکتا ہے، جب کہ صاحبین کے نزدیک ایسی کوئی قید نہیں ہے اور وقف کرتے ہی واقف کی ملکیت ختم ہو جاتی ہے اس کے بعد واقف کو اس کے ختم کرنے کا اختیار نہیں رہتا اور نہ ہی یہ جائیداد اس کے ترکہ میں شمار ہوتی ہے اسی پر مشائخ احناف کا فتوی ہے:

والوقف لمكان الضرورة والبلوى.[4]

وإنما الخلاف بينهم في اللزوم وعدمه، فعنده يجوز جواز لا إعادة، ولو رجع عنه حال حياته جاز مع الكراهة ويورث عنه ولا يلزم إلا بأحد

(۱) ردالمحتار على الدر المختار: كتاب الدعوى، باب التحالف، ج:۵ص:۵۶۲

(۲) شرح عقود رسم المفتي: ص۸۳

(۳) الدر المختار: كتاب المزارعة، ج۶ص:۲۷۵

(۴) شرح عقود رسم المفتي: ص۸۳

امرین إما أن یحکم به القاضی أویخرجه مخرج الوصیة وعندهما یلزم بدون ذلك وهو قول عامة العلماء وهو الصحیح.[1]

۱۹ ...... طلبِ خصومت میں تاخیر سے شفعہ کا سقوط

مشتری کے ضرر کو دفع کرنے کے لیے شفیع کی جانب سے طلب خصومت میں ایک مہینہ کی تاخیر کردینے کی وجہ سے حق شفعہ کے ساقط ہونے پر فتوی دیا گیا ہے حالاں کہ امام محمد رحمہ اللہ کا مذہب ہے، شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک حق شفعہ تاخیر سے ساقط نہیں ہوتا:

وهو قول محمد بسقوط الشفعة إذا أخر طلب التملك شهرا دفعا للضرر عن المشتری.[2]

قال فی شرح المجمع وفی جامع الخانی: الفتوی الیوم علی قول محمد لتغیر أحوال الناس فی قصد الإضرار.[3]

۲۰ ...... غیر کفو میں ولی کی اجازت کے بغیر نکاح

حنفیہ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ لڑکی جب عاقل وبالغ ہو اور وہ اپنی رضامندی سے غیر کفو میں نکاح کرلے تو نکاح منعقد ہوجاتا ہے البتہ ولی کو حق اعتراض رہتا ہے اگر وہ چاہے تو قاضی کے یہاں دعوی کرکے نکاح فسخ کرسکتا ہے اور قاضی کے فسخ کے بغیر وہ نکاح فسخ نہ ہوگا، اس کے برخلاف امام صاحب رحمہ اللہ سے حسن بن زیاد رحمہ اللہ کی روایت یہ ہے کہ لڑکی اگر غیر کفو میں نکاح کرے تو نکاح منعقد ہی نہیں ہوتا یعنی اس کے فسخ کے لیے قاضی کے یہاں سے فسخ کی ضرورت نہیں، مشائخ نے فساد زمانہ کی وجہ سے اس مسئلہ میں حسن بن زیاد رحمہ اللہ کے قول پر فتوی دیا ہے۔

---

(۱) ردالمحتار علی الدر المختار: کتاب الوقف، ج۴ ص: ۳۳۸

(۲) شرح عقود رسم المفتی: ص ۸۳

(۳) ردالمحتار علی الدر المختار: کتاب الشفعة، باب فی طلب الشفعة، ج۶ ص: ۲۲۶

نوٹ: اس زمانہ کے علماء کے لیے یہ امر قابل غور ہے کہ آج کل مخلوط تعلیم کی بناء پر ۔ر کے اور لڑکیوں کا عام طور پر میل جول بڑھتا جا رہا ہے اور کفاءت کا اعتبار اس معاشرہ میں ۔ق نہیں رہا ہے، کیا ان حالات میں اس طرح کا اگر کوئی نکاح ہو جائے تو احتیاط حسن بن ۔یاد رحمہ اللہ کی روایت پر عمل کرنے میں ہے. یا ظاہر الروایت پر فتوی دے کر ان دونوں کو ۔ناہ سے بچانے میں ہے؟ اس پہلو پر حضرات مفتیان کرام کو غور کرنا چاہیے۔

ورواية الحسن بأن الحرة العاقلة البالغة لو زوجت نفسها من غير كفو لا يصح.[1]

وهذا بناء على ظاهر الرواية من أن العقد صحيح وللولي الاعتراض، أما على رواية الحسن المختارة للفتوى من أنه لا يصح. فالمعنى معتبرة في الصحة.[2]

۲۱......راستہ کی مٹی پاک ہے

راستہ کی کیچڑ قیاس کی رو سے ناپاک ہونی چاہیے اس لیے کہ وہاں ناپاک چیزیں پڑیں رہتی ہیں لیکن مشائخ نے ضرورت کی بناء پر اس کیچڑ کو ایسے شخص کے حق میں معاف قرار دیا ہے جیسے برسات کے زمانہ میں بار بار راستہ میں آنا جانا پڑتا ہے تو اگر کپڑوں میں وہ مٹی لگ جائے تو جب تک نجاست بالکل ظاہر نہ ہو اس وقت تک اس کے کپڑوں کو پاک کہا جائے گا اور ان کپڑوں کے ساتھ اس کی نماز درست کہلائے گی:

وإفتاؤهم بالعفو عن طين الشارع للضرورة.[3]

والحاصل أن الذي ينبغي أنه حيث كان العفو للضرورة وعدم إمكان الاحتراز أن يقال بالعفو وإن غلبت النجاسة ما لم ير عينها لو أصابه

(۱) شرح عقود رسم المفتي: ص۸۳

(۲) رد المحتار على الدر المختار: كتاب النكاح، باب الكفاءة، ج۳ص: ۸۴

(۳) شرح عقود رسم المفتي: ص۸۳

بلا قصد و کان ممن یذھب ویجیئ وإلا فلا ضرورة۔[۱]

۲۲......بیع الوفاء کا جواز

اگر کوئی شخص قرض لینے کی غرض سے دوسرے کو اپنی زمین اس نیت سے بیچ دے کہ جب میں لی ہوئی رقم واپس دوں گا تو یہی زمین لے لوں گا اور اس درمیان مشتری اس زمین میں پیداوار کرکے فائدہ اٹھاتا رہے گا تو یہ معاملہ اصول کے اعتبار سے گو کہ ناجائز ہونا چاہیے کیوں کہ اس میں رہن سے انتفاع کا مفہوم پایا جا رہا ہے لیکن حنفیہ میں سے مشائخ بخارا اور مشائخ سمرقند نے ضرورۃً اس بیع کو اور اس سے انتفاع کو جائز قرار دیا ہے:

وبیع الوفاء۔[۲]

وقیل بیع یفید الانتفاع بہ وفي إقالة شرح المجمع عن النھایة وعلیہ الفتوی۔[۳]

وھذا محتمل لأحد قولین الأول أنہ بیع صحیح مفید لبعض أحکامہ من حل الانتفاع بہ إلا أنہ لا یملك بیعہ، قال الزیلعی فی الإکراہ وعلیہ الفتوی ...... وفي النھر والعمل فی دیارنا علی ما رجحہ الزیلعی۔[۴]

۲۳......استصناع کا جواز

آرڈر دے کر مال بنوانے کا معاملہ اگرچہ مبیع معدوم ہونے کی بناء پر ناجائز ہے لیکن جن چیزوں میں اس طرح معاملہ کرنے کا رواج عام ہو جائے ان میں استصناع کا معاملہ

(۱) ردالمحتار علی الدر المختار: کتاب الطھارۃ، باب الأنجاس، ج ۱ ص: ۳۲۵

(۲) شرح عقود رسم المفتی: ص ۸۳

(۳) الدر المختار: کتاب البیوع، باب الصرف، ج ۵ ص: ۲۷۶

(۴) ردالمحتار علی الدر المختار: کتاب البیوع، باب الصرف، مطلب فی بیع التلجئة، ج ۵ ص: ۲۷۷

درست ہو جاتا ہے گویا کہ اس کا مدار بھی عرف پر ہے:

والاستصناع.(۱)

الاستصناع جائز في كل ما جرى التعامل فيه كالقلنسوة والخف والأواني المتخذة من الصفر والنحاس وما أشبه ذلك استحسانا كذا في المحيط.(۲)

۲۴......سقایہ سے پانی لینا

سقایہ سے پانی خریدنے میں اصول کے اعتبار سے یہ شرط ہونی چاہیے کہ پانی کی مقدار متعین ہو تاکہ مبیع مجہول نہ رہے لیکن لوگوں کا عرف اس طرح جاری ہے کہ مثلاً ایک روپیہ دے کر جتنا چاہے پانی سقایہ سے پی لیتے ہیں، لہٰذا اصول کے خلاف ہونے کے باوجود عرف کے مطابق جواز کا فتویٰ دیا گیا ہے (یہی حکم بعض ہوٹلوں میں مقررہ قیمت پر پیٹ بھر کر کھانے کا بھی ہے):

والشرب من السقاء بلا بيان مقدار ما يشرب.(۳)

وأجمعوا على جواز الشرب من السقاء بالعوض مع جهالة قدر المشروب واختلاف عادة الشاربين وعكس هذا.(۴)

۲۵......آٹے اور روٹی کو قرض لینا

آٹا اور روٹی بظاہر اشیاء ربویہ میں سے ہیں لہٰذا قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ وزن یا عدد کسی بھی طرح ان کو قرض لینا جائز نہ ہو یہی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے، امام ابو یوسف

(۱) شرح عقود رسم المفتي: ص۸۳

(۲) الفتاوى الهندية: كتاب البيوع، الباب التاسع عشر، ج۳ص:۲۰۷

(۳) شرح عقود رسم المفتي: ص۸۳

(۴) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: كتاب البيوع، باب بطلان بيع الحصاة والبيع الذي فيه غرر، ج۱۰ ص:۱۵۶

رحمہ اللہ نے وزن کر کے قرض لینے اجازت دی ہے، اور امام محمد رحمہ اللہ نے لوگوں کے عرف وعادت اور تعامل اور ان کی سہولت کے پیش نظر رکھتے ہوئے وزن اور عدد ہر اعتبار سے آٹے اور روٹی کو قرض ملنے کی اجازت دی ہے، بہت سے مشائخ کا فتویٰ اسی قول پر ہے:

واستقراض العجين والخبز بلاوزن.[1]

(ويستقرض الخبز وزنا وعددا) عند محمد وعليه الفتوى ابن ملك واستحسنه الكمال واختاره المصنف تيسيرا.[2]

قوله (عند محمد) وقال أبو حنيفة: لا يجوز وزنا ولا عددا وقال أبو يوسف: يجوز وزنا لا عددا وبه جزم في الكنز وفي الزيلعي أن الفتوى عليه قوله (وعليه الفتوى) وهو المختار لتعامل الناس وحاجاتهم إليه.[3]

عرف پر مبنی پندرہ اہم فروعات کا ذکر

عرف پر مبنی تمام احکام کا احاطہ تو یہاں ممکن نہیں ہے، خاص طور پر ایسی صورت میں جب کہ عرف کے بدلنے سے احکام میں تبدیلی بھی ایک مسلمہ حقیقت ہے، تاہم بطورِ مثال چند ایسے احکام کو ذکر کیا جا سکتا ہے، جس سے مزید اندازہ کیا جا سکے کہ فقہی اور شرعی احکام میں عرف کا اثر کہاں تک ہوتا ہے؟

۱ ..... شادی بیاہ کے موقع پر عورت کو جو مال واسباب جہیز کے طور پر دیا جاتا ہے وہ شوہر کی ملکیت ہوگی یا بیوی کی؟ اور شادی کا رشتہ اگر کسی وجہ سے برقرار نہ رہ سکا تو اس پر کس

---

(۱) شرح عقود رسم المفتی : ص ۸۳

(۲) الدر المختار: کتاب البیوع، باب الربا، ج۵ص: ۱۸۵

(۳) ردالمحتار علی الدر المختار: کتاب البیوع، باب الربا، مطلب فی استقراض الدرهم عددا، ج۵ص: ۱۸۵

حق تسلیم کیا جائے گا؟ اس بارے میں عرف ہی کا لحاظ کیا جائے گا شوہر کا دعویٰ خواہ کچھ ہی یوں نہ ہو لیکن فیصلہ عرف کو سامنے رکھ کر کیا جائے گا۔[1]

۲...... مکان کی خریدی کے بعد، اس کی چھت سے اوپر کا حصہ حق علو یعنی حق تعلّی ہے ے میں بائع اور مشتری کے درمیان نزاع کا فیصلہ بھی عرف ہی کی بنا پر کیا جائے گا خواہ ق و مرافق کا ذکر عقد میں نہ کیا گیا ہو۔[2]

۳..... ضرورت کی مختلف چیزیں جو ابھی وجود میں نہ آئی ہوں اور عقد کے وقت معدوم ہوں، آرڈر دے کر تیار کرانا اور کسی شخص یا کارخانہ سے ایسے مال کا سودا کر لینا جس کا بنانا اس کارخانہ کا کام ہو لیکن مال ابھی تیار شدہ نہ ہو اور جسے فقہاء کی اصطلاح میں استصناع کہا جاتا ہے عرف ہی کی بنا پر اس کے جواز کا حکم دیا گیا ہے ورنہ ہر شخص جانتا ہے کہ ایسی چیز کی بیع جو ابھی وجود میں نہ آئی ہو شرعاً درست نہیں ہونی چاہیے۔

۴..... تربوز، بیگن، انگور اور اس طرح کے دوسرے پھل اور ترکاریاں جن میں سے بعض آ درخت پہ ہوں اور بعض ابھی ظاہر ہی نہ ہوئے ہوں ان کی خرید و فروخت کی فقہائے احناف میں شمس الائمہ حلوانی رحمہ اللہ نے اجازت دی ہے کیوں کہ عرف میں یہ ں کی ضرورت اور ان کے تعامل کا ایک حصہ ہے، جب کہ شوافع، حنابلہ اور اکثر احناف اس طرح کے معاملہ کو ناجائز قرار دیا ہے۔[3]

متاخرین میں سے علامہ شامی رحمہ اللہ نے بھی عرف و عادت کے پیش نظر اس کے از کے قائل ہیں۔[4]

۵..... گھڑی، ریڈیو، فریج اور واشنگ مشین اور اسی طرح کی بہت سی اشیاء کی یداری کے وقت عام طور پر اسے کمپنیاں پانچ سال، دو سال، ایک سال یا اسی طرح کی

---

(1) مجموعة رسائل ابن عابدين: نشر العرف، ج۲، ص: ۱۳۴، ۱۳۵

(2) مجموعة رسائل ابن عابدين: نشر العرف، ج۲، ص: ۱۳۲

(3) مجموعة رسائل ابن عابدين: نشر العرف، ج۲، ص: ۱۳۹

(4) مجموعة رسائل ابن عابدين: نشر العرف، ج۲، ص: ۱۳۹

کسی متعین مدت تک کے لیے ایک کفالت نامہ دیتی ہیں کہ اگر اس عرصہ میں وہ چیز خراب ہوگئی تو اس کی اصلاح ومرمت کی ذمہ داری کمپنی پر ہوگی، چنانچہ اس وقت صورتِ حال یہ ہوگئی ہے کہ ایک ہی مال تیار کرنے والی مختلف کمپنیوں کے تیار کردہ مال میں زبردست تفاوت ہوا کرتا ہے، اس لیے لوگ عام طور پر اس کمپنی کا مال لینے کے لیے آمادہ ہوتے ہیں جو اس طرح کا کفالت نامہ دے اور عموماً بل کے اوپر یہ عبارت لکھی ہوتی ہے:

البضاعة مكفولة لمدة خمس سنوات.

اب اصل قاعدہ کا تقاضا تو یہ تھا کہ چوں کہ بیع اور شرط دونوں ہی پائی گئی، جس کی صراحت کیساتھ ممانعت کی گئی ہے:

انه نهي عن بيع وشرط، البيع باطل، والشرط باطل.[1]

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع اور شرط کو جمع کرنے سے منع فرمایا ہے، ایسی صورت میں بیع بھی باطل اور شرط بھی باطل ہوگی۔

لیکن فقہاء نے اس طرح کے معاملہ کی عرف کی بناء پر اجازت دی ہے اور علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ نے حدیث کی توجیہ یہ کی ہے کہ اس سے مقصود ایسی شرط ہے جو نزاع کا باعث بنے اور اس زمانے کے عرف نے اس کا فیصلہ کر دیا ہے کہ اوپر ذکر کی ہوئی شرط نزاع کا باعث نہیں بنتی بلکہ بیع وشراء کے مقصد کی مزید تکمیل کا ذریعہ بنتی ہے، اس لیے فتویٰ عرف کے مطابق دیا جائے گا اور حدیث میں ذکر کردہ بیع وشرط کی ممانعت پر اس کے قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔[2]

۶......وقفہ نامہ کے الفاظ کو ہر زمانہ کے عرف پر ہی محمول کیا جائے گا اور اس سلسلہ میں پیدا ہونے والے نزاع کا فیصلہ عرف کی روشنی ہی میں کیا جائے گا۔[3]

(۱) التمهيد لما في الموطا من المعاني والأسانيد: باب حرف الراء، هشام بن عروة، الحديث الثالث والعشرون، ج۲۲، ص۱۸۶

(۲) مجموعة رسائل ابن عابدين: نشر العرف، ج۲، ص: ۱۴۱

(۳) مجموعة رسائل ابن عابدين: نشر العرف، ج۲، ص: ۱۲۶

۷......وقف کو اصل کی رو سے موبد ہونا چاہیے لیکن امام محمد رحمہ اللہ نے منقولہ جائیداد کے وقف کی بھی اجازت دی ہے کیوں کہ عرفاً یہ چیز انہوں نے رائج دیکھی۔

۸......خود شریعت نے بعض حالتوں میں دیت قاتل کے بجائے اس کے عاقلہ پر واجب کی ہے، جو در حقیقت عربوں کے عرف پر ہی مبنی ہے ورنہ دیت کا وجوب اصولاً قاتل پر ہی ہونا چاہیے۔

۹......کفاءت کا لحاظ اور اس میں پیشہ وغیرہ کی رعایت بھی عرف پر ہی مبنی ہے ورنہ شریعت کی تعلیم کی رو سے انسانوں کے تمام طبقات میں مساوات پائی جاتی ہے، البتہ شادی کی مصلحت اور نکاح کی پائیداری کے مقصد کے پیشِ نظر کفاءت کا لحاظ رکھنے کی تعلیم دی گئی ہے کیوں کہ عربوں کے عرف کے مطابق بعض پیشوں کو ذلت کی نظر سے دیکھا جاتا تھا اور اس سے وابستہ لوگوں کے ساتھ استحقار کا معاملہ کیا جاتا تھا، جس کو نظر انداز کرنے سے نکاح کا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے۔

۱۰......عقدِ نکاح میں اگر مہر کے معجّل یا موجل ہونے کی وضاحت نہ ہو تو فقہاء کی تصریح کے مطابق اس کا فیصلہ عرف و عادت ہی کی روشنی میں کیا جائے گا۔

۱۱......بیع کی قیمت اور اجیر کی اجرت کی صراحت نہ کی گئی ہو تو اس کے بارے میں فیصلہ بھی عرف کو سامنے رکھ کر ہی کیا جائے گا۔

۱۲......کرایہ پر لی ہوئی چیز سے کس درجہ انتفاع کی مستاجر کو اجازت ہے، اور اجرت پر لی ہوئی چیز کے استعمال سے تلف ہو جانے کی صورت میں تعدی کب شمار کی جائے گی اور اسے نقصان کی تلافی کا ذمہ دار کب قرار دیا جائے گا؟ اس کا فیصلہ بھی عرف و عادت ہی کی روشنی میں کیا جائے گا۔

۱۳......وہ چیزیں جو امانت کے طور پر رکھی ہوئی ہوں ان کی حفاظت کا کیا معیار ہے؟ اور ودیعت رکھنے والے شخص کو کب اپنی ذمہ داریوں کی ادائیگی میں کوتاہی کا قصوروار ٹھہرایا جائے گا، اس کا فیصلہ بھی عرف و عادت ہی کو پیشِ نظر رکھ کر کیا جا سکتا ہے کیوں کہ ہر چیز کی

حفاظت کا طریقہ اور معیار ہر جگہ یکساں نہیں ہوا کرتا۔

۱۴...... کسی شخص کو اگر ہمہ وقتی اجیر رکھا جائے تو کون کون سے کام کی ذمہ داری اس کے سر ہوگی اور کس طرح کے کام کی انجام دہی سے اس کو مستثنیٰ رکھا جائے گا، اس کا فیصلہ بھی عرف ہی کی بناء پر کیا جائے گا۔

۱۵...... عام طور پر ٹیلرنگ سنٹر، یا بیگ سازی وغیرہ کے کارخانوں میں یہ ہوتا ہے کہ کچھ عرصہ گزرنے کے بعد سیکھنے والا شخص بھی مال کی تیاری میں اپنے استاد اور کاریگر کا بھرپور معاون بن جاتا ہے، ایسی صورت میں استاد کو سکھانے کی اجرت کس حد تک لینے اور شاگرد کے تیار کردہ مال کی منفعت میں کس حد تک اسے شریک کرنے کی گنجائش ہوگی، اس کا فیصلہ بھی عرف کی روشنی میں ہی کیا جائے گا۔

حالات و زمانہ اور عرف و عادت کی تبدیلی کی بناء پر جن مسائل میں فقہاء نے اپنے پیش رو مجتہدین سے اختلاف کیا ہے اور ان سے مختلف فتویٰ دیا ہے اور اس کے بارے میں وہ عموماً لکھا کرتے ہیں:

إن هذا الاختلاف اختلاف عصر وأوان لا اختلاف حجة وبرهان.[1]

یہ زمانہ اور حالات کے اختلاف کا نتیجہ ہے، دلیل و حجت کا اختلاف نہیں ہے۔

عرف و عادت سے متعلق فقہی قواعد

فقہاء نے عرف و عادت کے شریعت میں اعتبار کو اصول کی حیثیت سے مان کر جو قواعد وضع کیے ہیں ان کی تعبیر مختلف انداز سے کی جاتی ہے اور پھر اس کی روشنی میں مختلف مسائل کا شرعی حکم متعین کیا جاتا ہے، اس سلسلہ میں فقہاء کی تعبیرات حسبِ ذیل قواعد کی شکل اختیار کر گئی ہیں:

۱...... العادة محكمة.

(۱) مجموعة رسائل ابن عابدين: نشر العرف، ج۲، ص: ۱۲۶

یعنی عرف وعادت کی حیثیت شرعی احکام اور حقوق والتزام میں فیصلہ کن ہوتی ہے اور عرف کے مطابق فیصلہ کرنا بھی لازم ہوتا ہے۔

۲...... الحقیقة تترك بدلالة العادة.

یعنی معاملات اور شرعی احکام میں لفظ کے لغوی مفہوم کو عرف کی بناء پر چھوڑ دیا جاتا ہے اور عرف کو لفظ کے حقیقی معنی پر ترجیح ہوتی ہے۔

۳...... استعمال الناس حجة يجب العمل بها.

یعنی لوگوں کا تعامل اور عرف غیر منصوص امور میں شرعی حجت کی حیثیت رکھتا ہے۔

۴...... المعروف عرفا كالمشروط شرعا.

عقود ومعاملات اور وہ باتیں جو عرفاً لوگوں کو معلوم ہوں وہ بغیر ذکر کیے ہوئے بھی شرط کی حیثیت سے معتبر ہوں گی، بشرطیکہ وہ شرعی نصوص کے مغائر نہ ہوں۔

۵...... التعيين بالعرف كالتعيين بالنص.

یعنی وہ امور جہاں کوئی شرعی نص نہ ہو، ان میں عرف کی حیثیت شرعی نص جیسی ہی ہوتی ہے، چنانچہ عقود ومعاملات کی تمام تر شروط کی تعیین عرف کی روشنی میں ہی کی جائے گی۔

۶ ...... الثابت بالعرف كالثابت بالنص.

اس کا بھی حاصل یہی ہے کہ جہاں کوئی شرعی نص نہ ہو وہاں عرف کو وہی حیثیت حاصل ہوگی جو شرعی نص کو ہوا کرتی ہے اور عرف پر ہی عمل کیا جائے گا۔

۷...... لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان.

زمانہ اور عرف وعادت کے بدل جانے سے احکام میں بھی تبدیلی ہوجایا کرتی ہے یہ ایک حقیقت ہے جس کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔

غرض یہ کہ شرعی نصوص میں عام کی تخصیص، مطلق کی تقیید اور نص کے معنی ومفہوم کی تعیین وتحدید کے علاوہ فقہاء بہت سے احکام ومعاملات کی بنیاد عرف پر رکھتے ہیں، مثلاً مال کب محرز سمجھا جائے گا اور سرقہ کا تحقق کب ہوگا؟ خرید وفروخت میں معاملہ کب مکمل سمجھا

جائے گا اور تفرق کا معیار کیا ہے؟ اسی طرح قسموں اور نذر و غیرہ میں استعمال ہونے والے الفاظ کو کس معنی پر محمول کیا جائے گا؟ یہ سب ایسے امور ہیں جن کا فیصلہ عرف ہی کی روشنی میں کیا جائے گا۔

قولِ صحابی

انسان اور انسانیت کے درپیش مسائل کے حل کے بنیادی مآخذ قرآن وحدیث کے ساتھ ساتھ ذیلی اور ضمنی مآخذ میں صحابہ اور ان کے اقوال کا بھی ایک مقام ہے، تشریعی اعتبار سے اساسی اور بنیادی مآخذ کے بعد ان کی بڑی اہمیت ہے اور بہت سے احکام محض ان کے اقوال و افعال پر منحصر ہیں، ان کی ذات سے صادر ہوئے بے زبان افعال و حرکات بہت کچھ چیزوں کا پتہ دیتی ہیں اور ان کی قوتِ گویائی سے نکلے ہوئے الفاظ اپنے اندر ذاتِ رسول کا عکس رکھتی ہیں، ان کی ذات خدائی احکام اور اسلامی مزاج کا آئینہ دار ہوتی ہے، وہ قرآن وسنت کے حقیقی مظہر ہیں۔

عدالتِ صحابہ

صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کی عدالت وثقاہت مسلم وواضح ہے، عدالت سے مراد معصیت کا محال ہونا نہیں بلکہ گناہوں سے محفوظ رہنا ہے، صحابہ کرام کی ذات سے گناہوں کا صدور ممکن تو ہے لیکن ان سے جب کوئی گناہ سرزد ہوجاتا تھا تو اس پر انہیں فوری تنبہ ہوجاتا تھا، اس لیے تمام امت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ تمام صحابہ عادل ہیں اور جو مشاجرات اور جنگیں اُن کے درمیان واقع ہوئی ہیں اور جو اختلاف ان میں نظر آتا ہے وہ زیادہ تر تاریخی روایات پر مبنی ہے اور تاریخ تو رطب ویابس کا مجموعہ ہے یا پھر ان حضرات کا اجتہاد تھا اور اجتہادی غلطی پر بھی ایک اجر ملتا ہے، لہٰذا اس سے ان کی عدالت پر کوئی حرف نہیں آسکتا، صحابہ کی عدالت قرآن کریم اور احادیثِ رسول وغیرہ سے ثابت ہے۔

صحابہ رضی اللہ عنہم کے آثار اور اُن کی حجیت

صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم سے جس طرح احادیث رسول منقول ہیں، اسی طرح ان احادیث کا اپنا فہم اور ان کے شانِ ورود کی روشنی میں مطلب وغیرہ بھی منقول ہے، صحابہ کے یہ اقوال و آثار کبھی کسی قرآنی آیت کے تعین کا کام دیتے ہیں، کبھی حدیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی شرح ہوتی ہے، ان کے اقوال سے کئی آیتوں کی تفسیر اور ان کا اجمال ختم ہوتا ہے اور نصوص کی تفہیم میں تسہیل ہوتی ہے، قرآن کی تفسیر کرتے وقت پہلے آیاتِ قرآنیہ اور احادیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر نظر رکھنی پڑتی ہے اگر ان سے اس کی تفسیر معلوم ہو جاتی ہے تو دوسری طرف توجہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے، اس کے بعد اقوالِ صحابہ رضی اللہ عنہم کی روشنی میں اس کے معنی کی تعیین کا حکم ہے اس لیے کہ وہ سب سے زیادہ قرآن کو جاننے والے اور سمجھنے والے ہیں، ہمارے لیے جو کچھ شنید ہے وہ ان کے لیے دید ہے، انہوں نے قرآن کی تشریح شارح محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھی ہے نیز صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار کی اتباع ہمارے لیے اس لیے بھی لازم ہے کہ وہ جو کچھ بیان کرتے ہیں وہ ان اسباب میں سے کوئی ایک ضرور ہوگا، وہ یا تو قول رسول کو براہ راست سنے ہوں گے یا جنھوں نے رسول سے سنا تھا ان سے سنا ہوگا یا کتاب اللہ سے سمجھا ہوگا یا صحابہ کی جماعت کا اس پر اتفاق ہوگا یا لغت والفاظ سے انہوں نے سمجھا ہوگا اور ظاہر ہے کہ اس معاملہ میں وہ ہم سے زیادہ جانتے ہیں، خود امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا اجتہاد کے باب میں یہ طرز تھا کہ جب کسی مسئلہ کا حل کتاب اللہ وسنت سے دریافت نہ ہوتا تھا تو قولِ صحابی کو اختیار فرماتے تھے اور اگر صحابہ میں اختلاف ہوتا تو دلائل کی روشنی میں جن کا قول قوی معلوم ہوتا اسے اختیار فرماتے۔ (۱)

امام شافعی رحمہ اللہ نے بھی ''الرسالۃ'' میں اپنا مذہب یہی لکھا ہے۔

امام مالک رحمہ اللہ اور امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تو بکثرت اپنی کتابوں میں صحابہ کے

---

(۱) أصول الفقه لأبي زهرة: فتوى الصحابي، ص: ۲۱۲، ۲۱۳

اقوال اوران کے فتاویٰ کو پیش کرتے ہیں اوران سے استدلال کرتے ہیں، تفصیل کے لیے موطا امام مالک اور امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کی تصنیفات دیکھی جاسکتی ہیں، ابوزہرہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

الأئمة الأربعة كانوا يتبعون أقوال الصحابة ولا يخرجون عنها.[1]

ائمہ اربعہ قولِ صحابی کی اتباع کرتے ہیں اور قول صحابہ سے خروج نہیں کرتے۔

الفاظِ صحابی کے درجات

صحابہ کے فتاویٰ وآثار کی اصولی حضرات نے کیفیتِ ادا اور سماع ولقاء کے لحاظ سے سات درجوں میں تقسیم کی ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

۱...... قال لنا واخبرني وحدثنا: کے ذریعہ اگر کوئی صحابی بیان کرے تو یہ بالاتفاق حجت ہے اس لیے کہ اس میں واسطہ کا احتمال کوئی نہیں ہے۔

۲...... قال رسول الله: اگر کوئی صحابی کہے تو اس کو بھی سماع پر محمول کیا جائے گا اس لیے کہ صحابی کی یہ شان نہیں ہے کہ بغیر سنے اس طرح بیان کردے۔

۳...... لفظ امر ونہی کے ذریعہ صحابی کوئی حکم بیان کرے تو اس میں اکثر حضرات کا کہنا ہے کہ یہ بھی قابل حجت ہے، البتہ بعض حضرات اس کو حجت تسلیم نہیں کرتے، امام کرخی رحمہ اللہ بھی اس کے قائل ہیں، کیوں کہ لفظِ امر ونہی میں کئی چیزوں کا احتمال ہوتا ہے۔

۴...... اگر صحابی امرنا وحرم علینا: یعنی صیغہ مجہول کے ذریعہ کوئی بات بیان کرے تو اس میں بھی اختلاف ہے کیوں کہ اس صورت میں امر کی تعیین میں جہالت ہے کہ آمر اور ناہی کون ہے؟

۵...... من السنة: کہہ کر اگر کوئی صحابی کسی بات کو بیان کرے تو وہ قابلِ حجت ہے اس لیے کہ سنت کا نبی کی جانب سے ہونا ظاہر ہے البتہ احناف کے یہاں ''السنة'' م

---

(۱) أصول الفقه: فتوى الصحابي، ص: ۲۱۵

ہے، خلفاء راشدین کی سنت بھی اس میں داخل ہے۔

٦......عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم: کہہ کر اگر صحابی بیان کرے تو علامہ ابن صلاح رحمہ اللہ اور دیگر حضرات نے اس کو سماع پر محمول کیا ہے۔

٧......کنا نفعل: کہہ کر جب صحابی کوئی حکم بیان کرے تو اس سے اجماع صحابہ کا ہونا ظاہر ہے اس لیے یہ بھی حجت ہے، البتہ بعض حضرات نے اس کو حجت تسلیم نہیں کیا ہے۔

ان ساتوں قسموں کو تفصیلا دیکھئے:[1]

اقوالِ صحابہ کی اقسام اور ان کی تشریعی حیثیت

صحابہ کرام کے اقوال میں ان کی آراء اجتہادات، فتاویٰ اور فیصلے وغیرہ سب شامل ہیں اقوال صحابہ کو مندرجہ ذیل اقسام میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

۱......حیاتِ نبوی میں قول

وہ قول جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں بیان کیا گیا اس قول کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، یا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے قبول فرمایا یا مسترد کر دیا، اگر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابی کی اجتہادی رائے قبول نہیں فرمائی تو ایسی رائے قابل قبول نہیں لیکن اگر آپ نے اسے قبول فرما لیا تو یہ رائے حجت ہے اور سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں شمار ہے، مثلاً حضرت علی رضی اللہ عنہ نے یمن کے چار آدمیوں کے ایک کنویں میں گر کر مرنے کے واقعہ میں ان کی دیتوں کا فیصلہ کیا جب یہ واقعہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بارگاہ میں عرض کیا گیا تو آپ نے فرمایا: علی نے جو فیصلہ کیا وہ درست ہے۔

۲......رحلتِ نبوی کے بعد قول جو سنت کے مطابق ہوا

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد اگر کسی صحابی نے کسی مسئلہ میں قرآن

(۱) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت: مسألة لألفاظ الصحابی سبع درجات، ج۲ص: ۲۰۰، ۲۰۱

وسنت سے کوئی شرعی حکم نہ ملنے کی وجہ سے ذاتی اجتہاد پر کوئی فتویٰ دیا اور وہ فتویٰ سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے عین مطابق نکلا تو ایسا فتویٰ سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم میں داخل ہے اور حجت ہے، مثلاً حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے اس عورت کے متعلق پوچھا گیا جس کا مہر مقرر نہیں ہوا تھا اور اس کا خاوند اس سے خلوتِ صحیحہ کیے بغیر انتقال کر گیا تھا آپ نے فتویٰ دیا کہ اس عورت کو اپنے خاندان والی عورتوں کی طرح مہر مثل ملنا چاہیے، اس کا میراث میں حصہ ہے اور وہ چار ماہ دس دن عدت (خاوند کے انتقال کے بعد انتظار کی مقررہ مدت) گزارے گی، لوگوں نے گواہی دی کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت بروع بنت واشق کا ایسا ہی فیصلہ کیا تھا، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اس روز اتنے خوش نظر آتے تھے کہ اسلام قبول کرنے کے واقعہ کے علاوہ اتنے خوش کبھی نظر نہ آئے تھے۔

عن ابن مسعود انه سئل عن رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها صداقا ولم يدخل بها حتى مات، قال ابن مسعود: لها مثل صداق نسائها لا وكس ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث، فقام معقل بن سنان الأشجعي فقال: قضى فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم في بروع بنت واشق امرأة منا مثل ما قضيت، ففرح ابن مسعود رضي الله عنه.(۱)

۳.....جس کی اضافت عہدِ نبوی کی طرف ہو

اقوالِ صحابہ کی ایک قسم وہ ہے جس میں کسی فعل یا ترکِ فعل کے بارے میں خبر ہو اور اس کی اضافت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کی طرف ہو مثلاً: ہم یہ کہتے تھے اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے درمیان موجود تھے۔

---

(۱) سنن النسائي: كتاب الطلاق، عدة المتوفى عنها زوجها قبل أن يدخل بها، ج۲ص:۱۹۸، رقم الحديث:۳۵۲۴

جیسے حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ ہم لوگ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر کرتے تھے تو کوئی روزہ دار روزہ نہ رکھنے والوں کو اور نہ غیر روزہ دار روزہ والوں کو برا بھلا کہتا:

عن انس بن مالك قال: كنا نسافر مع النبى صلى الله عليه وسلم فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم.(۱)

یا جیسے حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا کا قول ہم عورتوں کو جنازوں کے پیچھے جانے سے روکا گیا اور جنازوں کے ساتھ جانا ہمارے لیے ضروری خیال نہیں کیا گیا:

عن أم عطية قالت: نهينا عن اتباع الجنائز ولم يعزم علينا.(۲)

ایسے اقوال کے بارے میں علماء کا اتفاق ہے کہ یہ شرعی حجت ہیں۔

اگر کسی فعل یا ترکِ فعل کی اضافت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کی طرف نہیں ہے، مثلاً حضرت عبد اللہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ جب ہم بلندی کی طرف چڑھتے تو اللہ اکبر کہتے اور جب ہم نیچے اترتے تو سبحان اللہ کہتے تھے، ایسا قول واجب الاتباع نہیں ہے۔

۴۔۔۔۔۔ ان مسائل سے متعلق قول جن میں عقل کا دخل نہیں

وہ اقوال جو ان مسائل سے متعلق ہوں جن کا شرعی حکم معلوم کرنے میں عقل کا دخل نہیں ہے ان مسائل کے بارے میں صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے اقوال، ان کے اجتہادات ذاتی آراء پر مبنی نہیں ہیں بلکہ انہوں نے ان مسائل کا حکم نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہوگا۔

---

(۱) صحيح بخارى: كتاب الصوم، باب لم يعب أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم، ج۳، ص: ۳۴، رقم الحديث ۱۹۴۷

(۲) صحيح بخارى: كتاب الا عتصام بالكتاب والسنة، باب نهى النبى صلى الله عليه وسلم على التحريم إلا ماتعرف إباحته، ج۹ص: ۱۱۲، رقم الحديث: ۷۳۶۷

مثلاً حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول ہے کہ حمل کی زیادہ سے زیادہ مدت دو سال ہے:

عن عائشة قالت: لا يكون الحمل أكثر من سنتين۔[۱]

یا حضرت انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ حیض کی کم از کم مدت تین دن ہے:

عن انس قال: أدنى الحيض ثلاثة واقصاه عشرة۔[۲]

ایسا قول شرعی حجت ہے۔

۵......جس پر تمام صحابہ کا اتفاق ہو

پانچویں قسم اس قول کی ہے جس پر تمام صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کا اتفاق پایا جائے، کسی قول پر تمام صحابہ کا اتفاق اجماع کہلاتا ہے اجماعِ صحابہ تمام علماء کے نزدیک شرعی حجت ہے۔ بہت سے مسائل ایسے ہیں جن پر صحابہ کا اجماع منعقد ہوا اور وہ آج اسلامی قانون کا حصہ ہیں مثلاً ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے دادی کے لیے میراث میں چھٹے حصے کا حکم نافذ فرمایا اور اس پر اجماعِ صحابہ ثابت ہے۔[۳]

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تجویز مانتے ہوئے شراب نوشی پر چالیس کوڑوں سے بڑھا کر اسی کوڑوں کی سزا کا حکم جاری کیا، شراب نوشی پر اسی کوڑوں کی سزا پر اجماعِ صحابہ منعقد ہوا:

أن عمر بن الخطاب استشار في الخمر يشربها الرجل فقال له علي بن أبي طالب: نرى أن تجلده ثمانين فإنه إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى أو كما قال: فجلد عمر في الخمر ثمانين۔[۴]

---

(۱) سنن الدار قطني: كتاب النكاح، باب المهر، ج۳ص: ۳۰۹ رقم الحديث: ۳۸۷۵

(۲) سنن الدار قطني: كتاب الحيض، ج۱ ص: ۳۸۹ رقم الحديث: ۸۰۹

(۳) سنن ابن ماجه: كتاب الفرائض، باب ميراث الجدة: ج۲، ص: ۹۰۹ رقم الحديث: ۲۷۲۴ (۴) موطا مالك: كتاب الأشربة، باب الحد في الخمر، ج: ۲ ص: ۸۴۲

سور کی چربی حرام ہونے پر صحابہ رضی اللہ عنہم کے مابین اتفاق ہے۔

اس بات پر بھی اجماع ثابت ہے کہ مسلمان عورت کا غیر مسلم مرد کے ساتھ نکاح نہیں ہو سکتا۔

اجماع صحابہ اس بات پر بھی ہے کہ وہ اراضی جس پر مسلمانوں نے جنگ اور فتح سے قبضہ کیا ہو اسے مسلمانوں کے درمیان تقسیم نہیں کیا جائے گا۔

...... تفسیر اور اسبابِ نزول سے متعلق قول

اقوال صحابہ کی ایک قسم وہ ہے جو قرآنی آیات کی تفسیر اور ان آیات کے اسباب نزول سے متعلق، صحابی کے علاوہ کسی اور شخص نے عہد رسالت کو نہیں دیکھا اس لیے کسی آیت کے سبب نزول سے آگاہ صحابی کے علاوہ کوئی اور نہیں ہو سکتا، سبب نزول کو بیان کرنے میں صحابی کی ذاتی رائے یا اجتہاد کا کوئی دخل نہیں ہے بلکہ نزول آیت کے وقت جو مخصوص حالات یا واقعات پیش آئے صحابہ نے ان کو بیان کر دیا۔

مثلاً قرآن مجید کی آیت ہے:

"وَ إِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَ تَرَكُوكَ قَائِمًا" [۱]

اور جب انہوں نے تجارت اور کھیل تماشا ہوتے ہوئے دیکھا تو اس کی طرف لپک گئے اور آپ کو کھڑا چھوڑ دیا۔

اس آیت کے سبب نزول کے بارے میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا قول ہے ایک بار ہم لوگ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھ رہے تھے تو ملک شام سے اونٹوں کا ایک قافلہ غلہ لادے ہوئے آیا، لوگ اس کی طرف متوجہ ہوئے یہاں تک کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صرف بارہ آدمی رہ گئے، تو مندرجہ بالا آیات نازل ہوئیں:

حدثني جابر رضي الله عنه قال: بينما نحن نصلي مع النبي صلى الله عليه وسلم إذا قبلت من الشأم عير تحمل طعاما فالتفتوا إليها حتى ما

(۱) الجمعة : ۱۱

بقی مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم إلا اثنا عشر رجلا فنزلت: ''وَ إِذَا رَاَوْا تِجَارَۃً اَوْ لَهْوَا انْفَضُّوْا اِلَيْهَا''.(۱)

ایسے تمام تفسیری اقوال جن میں کسی آیت کا سبب نزول بیان کیا گیا ہو حجت ہیں۔

۷......ذاتی رائے جس میں صحابی اکیلا ہو

اقوال صحابہ میں سے ایک قسم وہ ہے جو کسی صحابی کی ذاتی رائے اور اجتہاد پر مبنی ہو، او وہ صحابی اپنے اس قول میں اکیلا ہو اس قول پر اجماع صحابہ ثابت نہ ہو، علماء کے مابین اس امر میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ ایسا قول شرعی حجت ہے یا نہیں۔

۸......جس قول سے رجوع ثابت ہو

وہ قول جس سے صحابی کا رجوع ثابت ہو ایسے قول کی کوئی حیثیت نہیں ہے، مث حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا ایک قول تھا کہ جو شخص طلوع صبح تک جنابت کی حالت میں رہا اس کا روزہ نہیں ہوتا لیکن بعد میں انہوں نے ایک معتبر سند ملنے پر اپنے قول سے رجو کرلیا۔

۹......بظاہر قرآن وسنت کے خلاف ہو

اقوال صحابہ میں سے ایک قسم وہ قول ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد ہو اور قرآن وسنت کے خلاف ہو تو ایسے قول کی کوئی شرعی حیثیت نہیں ہے، اس لیے قرآن وسنت کے خلاف کسی کے قول کا کوئی اعتبار نہیں ایسے اقوال نہ تو حجت ہیں اور نہ قابل تقلید، بلکہ قرآن وسنت کے مقابلے میں واجب ترک ہیں، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کسی مسئ پر اپنی ذاتی رائے دینے میں بہت احتیاط سے کام لیتے تھے، ان سے یہ امر بعید تھا کہ وہ رکھنے کے باوجود قرآن وسنت کے خلاف کسی فعل یا قول کا اظہار کریں، اگر کبھی کبھار لاعلم

---

(۱) صحیح بخاری: کتاب البیوع، باب قول اللہ تعالیٰ وإذا راو تجارۃً ......ج۲،ص:۷۲۶

رقم الحدیث: ۲۰۵۸

ایسا ہو جاتا تو جیسے ہی انہیں پتہ چلتا کہ ان کا کوئی قول یا فعل قرآن وسنت کے کسی حکم کے خلاف ہے تو وہ اس سے فوراً رجوع کر لیتے تھے۔

اقوالِ صحابہ رضی اللہ عنہم کی مندرجہ بالا نو ممکنہ اقسام بیان کی گئی ہیں، پہلی چھ اقسام متفقہ طور پر حجت ہیں، اور آخری دو عدم حجیت پر اتفاق ہے، صرف ایک یعنی ساتویں قسم کی حجیت یا عدمِ حجیت کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔

فتاویٰ صحابہ رضی اللہ عنہم

صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے فتاویٰ ان کے آثار کی طرح اثباتِ احکام میں قابلِ حجت ہیں، اُن سے کسی حکم کی مشروعیت اور کسی خاص حکم کی ممانعت ثابت کی جاسکتی ہے اس لیے کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم جب کوئی بات کہیں یا کسی مسئلہ میں فتویٰ دیں تو دراصل وہ فتویٰ آیتِ قرآنی یا مشکوٰۃ نبوت سے مستفاد ہوتا ہے، لہٰذا ان کے فتاویٰ قابلِ حجت ہیں چنانچہ علامہ ابن قیم رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۱ھ) فرماتے ہیں:

> أن الصحابي إذا قال قولا أوحكم بحكم أوأفتى بفتيا فله مدارك ينفرد بها عنا ومدارك لا نشاركه فيها فأما مايختص به فيجوز أن يكون سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم شفاها أومن صحابي آخر عن رسول الله.[1]

> صحابی رسول صلی اللہ علیہ وسلم جب کوئی بات کریں یا کسی حکم کا فیصلہ کریں یا کسی مسئلہ میں فتویٰ دیں تو ان کے کچھ مدارک ومظان ایسے ہیں جو ہمارے لیے نہیں ہیں، بعض مدارک ومظان میں ہم بھی ان کے شریک نہیں لیکن کچھ مدارک ومظان صرف ان کے لیے خاص ہیں، مثلاً ممکن ہے کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بالمشافہ سنا ہو یا کسی دوسرے صحابی سے سنا ہو جنہوں نے خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہو۔

---

(۱) إعلام الموقعين: فصل الفتوى بالآثار السلفية والفتاوى الصحابية، الوجه الثالث والأربعون، ج۴ ص: ۱۱۲

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کے فتاویٰ بلاشبہ حجت ہیں اگر غور سے دیکھا جائے تو صحابہ کے فتاویٰ وآثار عام طور پر پانچ حالتوں سے خالی نہیں ہوتے۔

۱.....خود انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہوگا۔

۲.....یا دوسرے صحابی سے سنا ہوگا جنہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے۔

۳.....کتاب اللہ سے مفہوم ہوگا۔

۴.....صحابہ رضی اللہ عنہم کا اس مسئلہ میں اتفاق ہوا ہو جس کا ہمیں علم نہ ہوا ہو چوں کہ وہ قرائن ولغت کو ہم سے اچھی طرح جانتے تھے، جس کی وجہ سے ان کی رائے ہم سے بہتر تھی۔(۱)

۵.....اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان کا فہم غلط ہو یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے صراحت نہ ہو، یہ وجہ ایسی ہے کہ بلاشبہ اس کے وقوع کا احتمال ہے لیکن ان کی عدالت کے پیشِ نظر اس کا وقوع نادر ہے اور ظن غالب صواب اور صحت ہی کا ہے لہٰذا ان کے فتاویٰ حجت ہیں، جیسا کہ حدیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہے:

وعظنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم موعظۃ بلیغۃ ذرفت منھا العیون ووجلت منھا القلوب فقال قائل یا رسول اللہ کأنھا موعظۃ مودع فماذا تعھد إلینا فقال علیکم بالسمع والطاعۃ وإن تامر علیکم عبد حبشی کأن رأسه زبیبۃ وعلیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین المھدیین من بعدی تمسکوا بھا وعضوا علیھا بالنواجذ وإیاکم ومحدثات الأمور فإن کل محدثۃ بدعۃ وکل بدعۃ ضلالۃ.(۲)

ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک پراثر وعظ فرمایا جس سے آنکھیں اشک بار

---

(۱) أصول الفقه لأبی زھرۃ: فتوی الصحابی، ص: ۲۱۴

(۲) إعلام الموقعین: فصل الفتوی بالآثار السلفیۃ والفتاوی الصحابۃ، الوجه الثالث والعشرون، ج ۴ص: ۱۰۷

ہوگئیں اور دلوں میں خوفِ خدا پیدا ہو گیا تو ایک صاحب نے عرض کیا: یہ الوداعی وعظ معلوم ہوتا ہے یارسول اللہ! اس لیے آپ ہمیں کس بات کی تاکید کرتے ہیں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تم لوگوں پر سمع و طاعت واجب ہے اگر چہ تمہارا حاکم کوئی حبشی غلام ہی ہو اور سر اس کا نہایت چھوٹا ہو، اور تم پر میری سنت اور میرے بعد خلفاءِ راشدین کی سنت لازم ہے، اسے خوب مضبوطی سے پکڑے رہنا اور دین میں نئی چیزوں کے پیدا کرنے سے ڈرتے رہنا اس لیے کہ ہر نئی چیز بدعت ہے اور ہر بدعت گمراہی ہے۔

اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد علامہ ابنِ قیم رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ ۔۔م نے اس میں خلفاءِ راشدین کو اپنی سنت کے ساتھ ذکر کیا اور ان کی اتباع کا سختی سے حکم ۔یا ہے، لہٰذا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم اور خلفاء راشدین کے فتاویٰ بھی ۔نت میں داخل ہیں، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

وهذا يتناول ما افتوا به.[1]

صحابہ کے فتاویٰ بھی اس میں شامل ہیں۔

صحابہ کے فتاویٰ کا بھی اس حدیث سے قابلِ حجت ہونا معلوم ہوتا ہے۔

صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم سے جو اقوال منقول ہیں اور ان کی صراحت قرآن وحدیث ۔۔ں نہ ہوں تو وہ دو طرح کے ہیں، ایک قسم تو وہ جو عقل سے ماوراء ہیں، جنہیں غیر قیاسی کہا ۔تا ہے۔ دوسری قسم وہ ہیں جن کا تعلق فہم و قیاس سے ہے اور انہیں قیاسی کہا جاتا ہے۔

۔یر قیاسی مسائل

صحابہ رضی اللہ عنہم کے وہ اقوال جو عقل کی روشنی میں بیان نہیں کیے جا سکتے ہوں اور ۔۔تل کی پرواز وہاں تک نہیں ہو سکتی تو ایسے اقوال کا درجہ یہ ہو گا کہ انہوں نے حضور صلی اللہ

[1] إعلام الموقعين: فصل الفتوى بالآثار السلفية و الفتاوى الصحابة، الوجه الثالث ۔لعشرون، ج۴ص:۱۰۷

علیہ وسلم سے ہی سنا ہوگا اگر چہ انہوں نے اس کی صراحت نہ کی ہو اور اس میں ان کے عقل وفہم کا دخل نہ ہوگا جیسے نماز کی تعداد ورکعات کی تعیین ہے اور قیامت کی علامات اور اس کی تفصیل وغیرہ، یہ سب حدیثِ مرفوع کے حکم میں ہوں گی، ایسے مسائل بالاتفاق قابل حجت ہیں:

إذا قال الصحابي ما لا يمكن أن يقول اجتهادا بل عن توقيف فيكون مرفوعا.(۱)

جب صحابی کوئی ایسی بات کہے جو اجتہاد سے نہیں کہی جاسکتی ہو تو وہ مرفوع کے حکم میں ہوگی۔

کیوں کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے ورع وتقویٰ اور دیانت داری کی بناء پر ان کے بارے میں یہ خیال کرنا کسی طرح درست نہیں ہے کہ ایسے مسائل کا حکم انہوں نے اپنی طرف سے بیان کیا ہوگا، خاص طور پر جب کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کی یہ عادت رہی کہ وہ مسائل بیان کرتے وقت کبھی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام لیتے تھے اور کبھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام لیے بغیر مسائل بیان کر دیتے تھے، اس لیے تمام غیر قیاسی مسائل کے بارے میں کہا جائے گا کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر ہی بیان کیا ہوگا جیسے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا مہر کے سلسلے میں فرمانا کہ اقل مہر دس درہم ہے۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ کا فرمان کہ حیض کی اقل مدت تین دن اور اکثر مدت دس دن، حضرت عثمان بن ابو العاص رضی اللہ عنہ کا فرمان کہ نفاس کی اکثر مدت چالیس یوم ہے، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا فرمان ہے کہ بچہ ماں کے پیٹ میں عموما دو سال سے زیادہ نہیں رہتا، چوں کہ یہ تمام باتیں خلاف قیاس ثابت ہیں لہذا یہی کہا جائے گا کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر یہ بیان کیا ہوگا:

ولا خلاف بين أصحابنا المتقدمين والمتأخرين أن قول الواحد من

---

(۱) التحبير شرح التحرير: باب الاستدلال، ج۸ص: ۳۸۱۱

الصحابة حجة فيما لا مدخل للقياس في معرفة الحكم فيه، وذلك نحو المقادير التي لا تعرف بالرأي، فإنا أخذنا بقول علي رضي الله عنه في تقدير المهر بعشرة دراهم، وأخذنا بقول أنس في تقدير أقل الحيض بثلاثة أيام وأكثره بعشرة أيام، وبقول عثمان بن أبي العاص في تقدير أكثر النفاس بأربعين يوما، وبقول عائشة رضي الله عنها في أن الولد لا يبقى في البطن أكثر من سنتين، وهذا لان أحدا لا يظن بهم المجازفة في القول، ولا يجوز أن يحمل قولهم في حكم الشرع على الكذب، فإن طريق الدين من النصوص إنما انتقل إلينا بروايتهم، وفي حمل قولهم على الكذب والباطل قول بفسقهم، وذلك يبطل روايتهم فلم يبق إلا الرأي أوالسماع ممن ينزل عليه الوحي ولا مدخل للرأي في هذا الباب۔[1]

قیاسی مسائل

قرآن وحدیث میں جو مسئلہ منصوص نہ ہو اور وہ مسئلہ قیاسی ہو اور اس میں کسی صحابی کا قول ملتا ہے تو وہ بھی حدیث مرفوع کے حکم میں ہے اور قابل حجت ہے، اس کے ہوتے ہوئے کوئی دوسرا قول اختیار نہیں کیا جا سکتا ہے لیکن یہ اس شرط کے ساتھ ہے کہ کوئی دوسرے صحابی کا قول اس قول کے خلاف نہ ہو یا خود راوی کا عمل اس کے خلاف نہ ہو:

قال ابو البركات: إذا قال الصحابي قولًا ولم ينقل عن صحابي خلافه وهو يجري بمثله القياس والاجتهاد فهو حجة۔[2]

علامہ ابوالبرکات فرماتے ہیں کہ جب صحابی کوئی بات بتائیں اور دیگر صحابہ کا اس میں اختلاف منقول نہ ہو اور وہ مسئلہ قیاسی اور اجتہادی ہو تو وہ حجت ہے۔

---

(۱) أصول السرخسي: فصل في تقليد الصحابي، ج۲، ص: ۱۱۰

(۲) تاريخ التشريع الإسلامي: الإمام أحمد، أصول مذهبه، ص: ۳۸۱

اسی لیے قولِ صحابی رضی اللہ عنہ کے ہوتے ہوئے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اجتہاد نہیں کرتے تھے اور یہی معمول امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا بھی تھا حتی کہ اگر پہلے سے عدم علم کی بناء پر ان کی کوئی رائے ہوتی تو قولِ صحابی کے معلوم ہونے کے بعد اپنی رائے بدل دیتے تھے۔

اختلافِ صحابہ

اگر صحابہ کے اقوال میں اختلاف ہو تو مجتہد کو اختیار ہے کہ وہ اجتہاد کے بعد جس قول کو قرآن وحدیث کے اقرب پاتا ہے اس کو ترجیح دے اور عمل کرے۔

چنانچہ علامہ ابن قیم رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۱ھ) فرماتے ہیں:

إذا اختلف الصحابة تخير من أقوالهم ماكان أقربها إلى الكتاب والسنة ولم يخرج عن أقوالهم.[۱]

جب صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہو جائے تو جو اقرب الی الکتاب والسنۃ ہو اس کو لیا جائے البتہ ان سے خروج جائز نہ ہوگا۔

اجماعِ صحابہ

کسی دینی مسئلہ میں فقہاء اور اہلِ علم کا اتفاق کر لینا اجماع کہلاتا ہے، اجماع کے منجملہ اقسام میں سے ایک قسم اجماعِ صحابہ رضی اللہ عنہم ہے یعنی صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کا کسی مسئلہ دینی میں اتفاق کر لینا اجماعِ صحابہ رضی اللہ عنہم کہلاتا ہے، اجماعِ صحابہ عہدِ اول میں کئی مواقع پر ہوا ہے، مثلاً خلافت ابوبکر رضی اللہ عنہ پر صحابہ کا اجماع ہوا، اسی طرح مسئلہ میراث میں مقاسمۃ الجد پر اجماع ہوا، اجماعِ صحابہ بالاتفاق حجت ہے:

إجماع الصحابة حجة بلاخلاف بين القائلين بحجية الإجماع وهم أحق

(۱) إعلام الموقعين: أصول فتاوى أحمد بن حنبل، الأصل الثالث، ج۱ ص: ۲۵

الناس بذلك.[1]

جو حضرات حجیت اجماع کے قائل ہیں ان سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اجماع صحابہ معتبر ہے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کسی مسئلہ پر اجماع کرنے کے زیادہ حقدار ہیں۔

افعالِ صحابہ

آثارِ صحابہ کے ضمن میں افعال صحابہ رضی اللہ عنہم بھی آتے ہیں وہ امور جن میں قرآن حدیث کی صراحت نہ ہو تو اس میں اقوالِ صحابہ رضی اللہ عنہم کے ساتھ مشروعیت حکم میں افعال صحابہ سے بھی کام لیا جا سکتا ہے، اسی لیے ہم دیکھتے ہیں کہ بعض احکام کی مشروعیت فعل و عمل صحابی کی وجہ سے ہوئی ہے، جیسے قاضی ابو یعلی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب جامع کبیر میں ذکر کیا ہے کہ بے ہوش شخص کی نمازوں کی قضا کی مشروعیت صحابی رسول صلی اللہ علیہ وسلم عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کے فعل سے ہے:

واحتج القاضي أبو يعلى في الجامع الكبير في قضاء المغمى عليه للصلاة بفعل عمار وغيره من الصحابة.[2]

اور جیسے اذانِ ثانی کی بنیاد حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے رکھی تھی اسی طرح عہد عثمانی میں مسجد کی تزئین و پختہ بنانے کا عمل ملتا ہے:

لا بأس بنقش المسجد بالجص والساج.[3]

مسجد کی تزئین گچ و چونہ اور لکڑی وغیرہ سے کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

---

(۱) البحر المحيط في أصول الفقه: كتاب الإجماع، الفصل الثالث، إجماع الصحابة، ج۶ ص: ۴۳۸

(۲) شرح الكوكب المنير: فصل: لا تعارض بين أفعال النبي صلى الله عليه وسلم، ج۲ ص: ۲۰۹

(۳) الفتاوى الهندية: الباب الخامس في آداب المسجد والقبلة والمصحف وما كتب فيه شيئ من القرآن نحو الدراهم والقرطاس۔۔۔ ج۵ ص: ۳۱۹

الحاصل صحابہ رضی اللہ عنہم کا عمل اور خلفاءِ راشدین کا فعل قرآن وحدیث کے خلاف نہ ہو تو وہ قابلِ حجت ہے اور وہ ساری انسانیت کے لیے رشد کا پیغام ہے۔

قیاسِ صحابہ

قیس کے معنی اندازہ کرنا اور برابر کرنے کے ہیں، قیاس بھی ایک حجتِ شرعی ہے، صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے بھی قیاس سے کام لیا ہے، چنانچہ شیخ محمد خضری لکھتے ہیں:

وكانت ترد على الصحابة قضية لا يرون فيها نصًا من كتاب الله أوسنة واذ ذاك كانوا يلجاون إلى القياس (۱)

صحابہ رضی اللہ عنہم کے سامنے جب کوئی مسئلہ پیش آتا اور وہ قرآن وحدیث میں صراحت نہ پاتے تو قیاس کی طرف متوجہ ہوتے تھے۔

عہدِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی ان کا قیاس سے کام لینا ثابت ہے، مثلاً قبلہ مخفی ہو جاتا تو اجتہاد وقیاس سے اس کی تعیین کرتے، ایک سفر میں صحابی رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو غسلِ جنابت کرنا تھا لیکن پانی نہ تھا اور اب انہیں غسل کے بجائے تیمم کرنا تھا انہیں اس کا طریقہ معلوم نہ تھا وضوء کے تیمم کو غسل پر قیاس کرتے ہوئے اپنے سارے جسم کو مٹی سے ملوث کر دیا (طحاوی: ۱/۸۶) حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ اور دوسرے صحابہ رضی اللہ عنہم کا مانعینِ زکوٰۃ کے سلسلہ میں تارکینِ صلوٰۃ پر قیاس کرنا واضح ہے، اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ایک خط جس کو انہوں نے حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کے نام روانہ کیا تھا، اس میں ان کو قیاس کرنے کا امر فرمایا تھا۔

علامہ ابنِ قیم رحمہ اللہ صحابہ کی آراء اور قیاس کی اہمیت پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں:

حقیقت یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی آراء ہم سے بہتر ہیں اور ایسا کیوں نہ ہو؟ وہ تو ایسے قلوب سے نکلے ہیں جو نورِ ایمان اور علم وحکمت سے بھرے ہوئے تھے، اس کا تعلق

(۱) تاریخ التشریع الاسلامی: ۸۸

یسے فہم سے ہے جو اللہ اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے اور امت کے لیے نصیحت ہے اور
ن کے قلوب نبی کے دل کے قریب تھے، نبی اوران کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے لہٰذا
ن کی آراء اور قیاس کے مقابلہ میں دوسروں کی رائے و قیاس صحیح نہیں ہو سکتی۔ (۱)

سدذرائع

اسلام ایک کامل و مکمل مذہب ہے جس کا اعلان فخر الانبیاء حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم
ں زبانی اللہ تعالیٰ نے حجۃ الوداع کے موقع پر کرادیا تھا:

"اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَ اَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَ رَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيْنًا" (۲)

یعنی بالفاظِ دیگر یہ اعلان کروادیا گیا کہ اب دین اسلام میں کسی قسم کا کوئی نقص اور
یب نہیں ہے بلکہ قیامت تک کے درپیش مسائل وحوادث کا اسی میں حل موجود ہے
ۃ طیکہ بصیرت و گہرائی سے کتاب وسنت کا مطالعہ کیا جائے، اسی بصیرت و گہرائی کے
اتھ نئے نئے حوادث کے احکام معلوم کرنے کے لیے فقہاء نے چند اصول وضوابط مقرر
یے ہیں، جن کی روشنی میں ہر حادثہ کا حکم معلوم کیا جا سکتا ہے اور اسے اصطلاح میں اصول
ہ کا نام دیا ہے، اصولِ فقہ کے بعض بنیادی مآخذ ہیں اور بعض ضمنی مآخذ کی حیثیت رکھتے
ں ان ہی ضمنی مآخذ میں سے سدذرائع بھی ہے، جن کا تمام فقہاء نے فی الجملہ اعتبار کیا
ہے، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پہلے سدذرائع کی لغوی واصطلاحی تعریف ذکر کردی جائے
کہ اگلی مباحث کے سمجھنے میں آسانی ہو۔

سدذرائع کا لغوی معنی

السد في اللغة إغلاق الخلل والذريعة الوسيلة إلى الشيئ وفي الاصطلاح

---

(۱) إعلام الموقعين: فصل في الرأي المحمود وهو أنواع، النوع الأول، ج ۱ ص: ۶۴

(۲) المائدة: ۳

هي الأشياء اللتي ظاهرها الإباحة ويتوصل بها إلى فعل محظور.[1]

سد لغت میں بند کرنے کو کہتے ہیں اور ذریعہ لغت میں کسی چیز تک پہنچانے والے وسیلہ کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں ذرائع ان اشیاء کو کہا جاتا ہے جن کا ظاہر اور جن کی ذات تو مباح ہو لیکن وہ شئی کسی ممنوع فعل تک پہنچانے کا سبب بنتی ہو۔

شیخ ابوزہرہ رحمہ اللہ نے ذرائع کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

والذرائع في لغة الشرع مايكون طريقًا للمحرم أوللمحل.[2]

یعنی ذرائع شریعت کی زبان میں ایسا راستہ ہے جو کسی حرام یا حلال فعل تک پہنچانے کا سبب ہو۔

اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ سد ذرائع کا مفہوم یہ ہے کہ ان ذرائع اور وسائل سے روکا جائے اور ان سے منع کیا جائے جو کسی حرام فعل کا سبب بنے۔

سد ذرائع کی اصطلاحی تعریف

امام ابن العربی مالکی رحمہ اللہ (متوفی ۵۴۳ھ) فرماتے ہیں:

وهي المباحات التي يتوصل بها إلى المحرمات.[3]

ذرائع سے مراد ایسے مباحات ہیں جو کہ محرمات تک رسائی کا باعث ہوں۔

امام قرطبی رحمہ اللہ (متوفی ۶۷۱ھ) نے سد الذرائع کو ان الفاظ سے تعبیر کیا ہے:

الذريعة عبارة أمر غير ممنوع لنفسه يخاف من ارتكابه الوقوع في ممنوع.[4]

ذریعہ ایک ایسے امر سے عبارت ہے، جو فی ذاتہ جائز اور مباح ہو لیکن اس کے

(۱) الموسوعة الفقهية: حرف السين، سد الذرائع ، التعريف ،ج۲۴ص۲۷۶

(۲) أصول الفقه : الذرائع،ص:۲۸۱

(۳) احكام القرآن: سورة الأنعام آیت نمبر ۱۲۰ کے تحت، ج۲ ص ۲۷۰

(۴) تفسير قرطبي: سورة البقرة آیت نمبر ۱۰۴ کے تحت، ج۲ ص۵۸

ارتکاب سے کسی ممنوع چیز کے واقع ہونے کا اندیشہ ہو، گویا سد الذرائع سے مراد وہ مباح اور جائز امور ہیں جو کہ کسی حرام اور ناجائز فعل کا وسیلہ بنیں یا بننے کا قوی اندیشہ ہو۔

سد ذرائع کا مطلب

سد ذرائع کا مطلب یہ ہے کہ انسان کو اس ذریعہ سے روکا جائے جو کسی حرام چیز تک پہنچانے کا سبب بنے اگرچہ وہ ذریعہ فی نفسہ جائز اور مباح ہو لیکن اس کے مفضی الی الحرام ہونے کی وجہ سے اس میں حرمت آ جائے گی، ہاں اگر اس میں یہ بات نہ ہو تو پھر اس کا یہ حکم نہیں ہوگا بلکہ وہ اپنی اصل یعنی جواز پر باقی رہے گا اور اس سے اس کو روکا نہیں جائے گا، ذرائع دو طرح کے ہوتے ہیں ایک وہ جو حرام فعل کا ذریعہ بنے، دوسرے وہ جو کسی واجب و مستحب فعل کا ذریعہ بنے لیکن چوں کہ یہاں مقصود سد ذرائع کو بیان کرنا ہے اس لیے صرف ان ذرائع کو اور ان کے حکم کو بیان کیا جائے گا جو حرام فعل کا ذریعہ اور وسیلہ بنے۔

قرآن میں سد ذرائع کے نظائر

سد ذرائع کے نظائر خود کتاب اللہ میں بھی ہیں، میں اس کی صرف دو مثالیں پیش کروں گا۔

۱...... اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

"وَ لَا تَسُبُّوا الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَيَسُبُّوا اللّٰهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ "[1]

اور برا بھلا مت کہو ان کو جن کی یہ لوگ خدا کو چھوڑ کر عبادت کرتے ہیں (یعنی ان کے معبودوں کو) کیوں کہ پھر وہ براہِ جہل حد سے گزر کر اللہ تعالیٰ کی شان میں گستاخی کریں گے۔

آیتِ بالا میں اللہ جل شانہ نے مشرکین کے معبودوں کو برا کہنے سے منع کیا، جب کہ ان کو برا کہنا اللہ کی حمیت اور ان معبودانِ باطلہ کی اہانت کے لیے ہی ہوا کرتا تھا لیکن یہ عمل

خود اللہ کو برا کہنے کا باعث اور ذریعہ بنتا اس لیے منع کر دیا گیا، اس آیت سے ایک مباح ا جائز عمل (معبودانِ باطلہ کو برا بھلا کہنے) سے روکا گیا ہے کیوں کہ یہ عمل ایک حرام فعل (معبودِ حقیقی کو برا بھلا کہنے) کو مستلزم تھا اور یہی تو سد ذریعہ ہے:

۲..... نیز ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

"وَقُوْلُوا انْظُرْنَا وَ اسْمَعُوْا ۗ وَلِلْكٰفِرِيْنَ عَذَابٌ اَلِيْمٌ ۝"[1]

اے ایمان والو! تم (لفظ) راعنا مت کہا کرو اور انظرنا کہا کرو۔

درج بالا آیت میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے صحابہ کو راعنا کہنے سے منع کیا، جب کہ اس کا مفہوم بالکل صحیح تھا اور صحابہ کی نیت بھی اچھی تھی لیکن اسی لفظ میں منافقین اور یہودی عین کے کسرہ کو کھینچ کر پڑھتے اور وہ لفظ رَاعِنَا کے بجائے رَاعِیْنَا بن جاتا اور جس کے معنی چرواہے کے ہوتے ہیں اور اس سے ان کا مقصد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اہانت ہوا کرتی تھی تو آیت کے ذریعہ لفظ راعنا کے استعمال کرنے سے خود صحابہ رضی اللہ عنہم کو روک دیا گیا تاکہ منافقین اور یہود کو اس لفظ سے شرارت کا موقع نہ مل سکے اور یہی تو سد ذریعہ ہے:

وقد ثبت الأخذ بالذرائع وإعطاؤها حكم ماتؤول إليه بالكتاب وهو ماتلونا من النص الكريم الناهي عن سب الأوثان، لقوله تعالى "يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقُوْلُوْا رَاعِنَا وَقُوْلُوا انْظُرْنَا وَ اسْمَعُوْا ۗ وَلِلْكٰفِرِيْنَ عَذَابٌ اَلِيْمٌ ۝" وكان النهي لأن اليهود اتخذوا من قول راعنا شتما للنبي، فنهي المسلمون عن النطق بها سدا للذريعة.[2]

احادیث میں سد ذرائع کے نظائر

سد ذرائع کے نظائر احادیث میں بھی ملتے ہیں:

۱..... ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ میدانِ جنگ میں کسی چو

(۱) البقرۃ: ۱۰۴

(۲) أصول الفقه لأبي زهرة: الذرائع، ص ۲۸۸، ۲۸۹

کے ہاتھ نہ کاٹے جائیں حالاں کہ چور کی سزا قطع ید ہی ہے لیکن میدانِ جنگ میں اگر چور کا ہاتھ کاٹا جائے تو اس بات کا امکان ہے کہ وہ کافروں سے مل جائے اور مسلمانوں کی مخبری کر کے انہیں غیر معمولی نقصان پہنچائے اور کافروں کی تقویت کا ذریعہ بن جائے اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وہاں حدود کے نافذ کرنے سے منع فرمایا:

سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول: لا تقطع الأیدی فی الغزو.(۱)

۲......نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ کے موقع پر کافروں کے ہاتھ اسلحہ فروخت کرنے سے منع فرمایا (سنن الکبریٰ للبیھقی: ج ۵ ص ۳۲۷) حالاں کہ یہ عمل فی نفسہ مباح اور جائز ہے لیکن جنگ کے موقع پر فروخت کرنے سے اسلام اور مسلمانوں کو نقصان پہنچے گا کیوں کہ وہ ہتھیار مسلمانوں کے خلاف استعمال ہوں گے اور ظاہر ہے کہ یہ ممنوع ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا اس موقع سے کافروں کے ہاتھ ہتھیار فروخت کرنے سے منع کرنا یہی تو سد ذریعہ ہے۔

شیخ ابوزہرہ نے احادیث مبارکہ سے پانچ نظائر نقل کیے ہیں دیکھیے:(۲)

۳......صالحین کی قبروں پر مسجدیں بنانے سے منع کیا گیا ہے کیوں کہ یہ بت پرستی کا ذریعہ بنتی ہیں حالاں کہ مسجد بنانا اچھی بات ہے، سد ذریعہ کے طور پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس قوم پر اللہ کا شدید غضب ہے جس نے اپنے نبیوں اور اولیاء اللہ کی قبروں کو سجدہ گاہ بنالیا۔

۴......سد ذریعہ کے طور پر متشابہات سے بچنے کا حکم دیا گیا ہے حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

---

(۱) سنن الترمزی: أبواب الحدود، باب ماجاء أن لا تقطع الأیدی فی الغزو۔ ج۴ص: ۵۳، رقم الحدیث: ۱۴۵۰

(۲) أصول الفقہ: الذرائع، ص: ۲۸۹، ۲۹۰

الحلال بین والحرام بین وبینهما مشبهات لا یعلمها کثیر من الناس فمن اتقی المشبهات استبرأ لدینه وعرضه.(۱)

حلال ظاہر ہے اور حرام ظاہر ہے ان دونوں کے درمیان چند امور ایسے ہیں جن کی حیثیت متشابہات کی ہے جنہیں اکثر لوگ نہیں جانتے جو شخص متشابہات سے بچا اس نے اپنے دین اور آبرو کو بچا لیا۔

۵.....شراب کے ایک قطرہ کو بھی حرام کہا گیا ہے تاکہ یہ گھونٹ گھونٹ پینا اتنی مقدار میں شراب پینے کا ذریعہ نہ بن جائے جو نشہ لاتی ہے اسی لیے حدیث شریف میں آتا ہے جس چیز کی زیادہ مقدار نشہ لائے اس کی تھوڑی مقدار بھی حرام ہے، حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

کل مسکر حرام وما أسکر کثیره فقلیله حرام.(۲)

ہر نشہ آور چیز حرام ہے اور جس کی زیادہ مقدار نشہ دے اس کی تھوڑی مقدار بھی حرام ہے۔

۶.....کسی اجنبی عورت کے ساتھ تنہائی میں ملنا حرام ہے تاکہ خلوت میں یہ ملاقات کسی حرام فعل کے ارتکاب کا ذریعہ نہ بنے:

لا یخلون رجل بامرأة ولا تسافرن امرأة إلا ومعها محرم.(۳)

ألا لا یخلون رجل بامرأة إلا کان ثالثها الشیطان.(۴)

(۱) صحیح البخاری: کتاب الإیمان، باب فضل من استبرأ لدینه، ج ۱ ص ۲۰

(۲) سنن ابن ماجه: کتاب الأشربة، باب ما أسکر کثیره فقلیله حرام، ج ۲ ص ۱۲۴

(۳) صحیح بخاری: کتاب الجهاد والسیر، باب من اکتتب فی جیش فخرجت امرأته... ج ۴ ص: ۵۹، رقم الحدیث ۳۰۰۶

(۴) سنن الترمذی: أبواب الرضاع، باب ماجاء فی کراهیة الدخول علی المغیبات... ج ۳ ص: ۴۶۶، رقم الحدیث: ۱۱۷۱

۷...... نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع وقرض کو اکٹھا کرنے سے منع فرمایا ہے تاکہ ان کا ملنا سود کا ذریعہ نہ بن جائے۔ (۱)

۸...... شارع نے حاکم یا قاضی کو ایسے شخص کا ہدیہ قبول کرنے سے منع کیا ہے جو اسے عہدہ پر فائز ہونے سے پہلے ہدیہ نہ دیتا ہو اس کی علت یہ ہے کہ یہ ہدیہ ناجائز کاموں اور رشوت کا ذریعہ نہ بن جائے:

وقال صلى الله عليه وسلم تهادوا تحابوا ولكن هذا في حق لم يتعين لعمل من أعمال المسلمين، فأما من تعين لذلك كالقضاة والوُلاة فعليه التحرز عن قبول الهدية خصوصا ممن كان لا يهدى إليه قبل ذلك لأنه من جوالب القضاء وهو نوع من الرشوة والسحت والأصل فيه ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم استعمل ابن اللتبية على الصدقات فجاء بمال فقال هذا لكم وهذا مما أهدى إلى فقال صلى الله عليه وسلم في خطبته: ما بال قوم نستعملهم فيقدموا بمال ويقولون هذا لكم وهذا مما أهدى إلي فهلا جلس أحدكم عند حفش أمه فينظر أيهدى إليه أم لا ، واستعمل عمر رضى الله عنه أبا هريرة رضى الله عنه فقدم بمال فقال من أين لك هذا قال تناتجت الخيول وتلاحقت الهداية قال أى عدو الله هلا قعدت في بيتك فنظرت أيهدى إليك أم لا فأخذ ذلك منه وجعله في بيت المال فعرفنا أن قبول الهدية من الرشوة إذا كان بهذه الصفة ومن جملة الأكل بالقضاء ومما يدخل به عليه التهمة ويطمع فيه الناس فليتحرز. (۲)

۹...... شارع نے اس بات سے منع کیا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی عورت کے ساتھ منگنی

(۱) المعجم الأوسط: باب الميم، من اسمه مقدام، ج۹ ص ۲۱، رقم الحديث: ۹۰۰۷

(۲) المبسوط للسرخسي: كتاب أدب القاضي، ج ۱٦ ص: ۸۲

کر رہا ہو تو دوسرا اس عورت کو شادی کا پیغام دے، یا اگر کوئی شخص ایک چیز خرید رہا ہو اور اس کا بھاؤ تاؤ کر رہا ہو تو دوسرا اس چیز کا بھاؤ تاؤ شروع کر دے، یہ سب احکام آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لیے دیئے تھے کہ لوگوں کے درمیان بغض وعداوت پیدا نہ ہو۔

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يبيع حاضر لباد ولا تناجشوا ولا يبيع الرجل على بيع أخيه ولا يخطب على خطبة أخيه ولا تسأل المرأة طلاق أختها لتكفأ ما في إنائها.[1]

۱۰..... نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ذخیرہ اندوزی سے منع فرمایا ہے اس کی ممانعت کا سبب یہ ہے کہ ذخیرہ اندوزی لوگوں پر ان کی روزی اور روزمرہ کے استعمال کی چیزوں کا دائرہ تنگ کرنے کا ذریعہ ہے یہ عمل ایک مفسدہ اور خرابی کی طرف لے جاتا ہے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ ذخیرہ اندوزوں کو بازار میں خرید وفروخت کے عمل سے بھی منع فرمایا کرتے تھے تاکہ دوسروں کے لیے عبرت ہو۔[2]

اجماع میں سد ذرائع کے نظائر

اجماع میں بھی سد ذرائع کے نظائر پائے جاتے ہیں، مثلاً قرآن پاک کا نزول سات قراتوں پر ہوا تھا۔

لیکن جب حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں ناواقفیت کی بنا پر بعض عجمی حضرات کے مابین اس تعلق سے اختلاف ہونے لگا تو لغتِ قریش کے مطابق قرآن کے جمع وترتیب پر صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کا اتفاق ہوا، تاکہ آگے چل کر قرآن اختلاف کا ذریعہ

(۱) صحیح بخاری: کتاب البیوع، باب لا یبیع علی بیع أخیہ، ج۳ص: ۶۹، رقم الحدیث: ۲۱۴۰

(۲) المصنف عبد الرزاق: کتاب البیوع، باب ھل یسعر، ج۸ص ۲۰۶ رقم الحدیث: ۱۴۹۰۱

نہ بن جائے یہ اجماع بھی محض سد ذریعہ کے طور پر تھا۔

سد ذرائع اس امت کی خصوصیت ہے

حضرت آدم علیہ السلام سے آخر الزماں حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک جتنے انبیاء ورسل آئے سب کی شریعت میں معاصی وفواحش حرام تھے لیکن معاصی وفواحش کے ذرائع حرام نہ تھے، لیکن شریعت محمدی کی خصوصیت ہے کہ اس میں جہاں معاصی وفواحش کو حرام کیا گیا وہیں ان تک پہنچانے والے ذرائع واسباب کو ممنوع قرار دیا گیا اور ذرائع پر بھی وہی حکم لگایا گیا جو اصل کا حکم تھا:

اعلم أن الأصل الفواحش والمعاصي حرام في جميع الشرائع من لدن عهد آدم عليه السلام إلى عهد سيد الأنبياء وخاتمهم صلى الله عليه وسلم، بل في عامة الأحزاب الذين ينتمون إلى مذهب وملة يدينون بحرمة الفواحش. ومن خصوصيات شريعة سيدنا ونبينا صلى الله عليه وسلم أنه حرم فيها دواعي الفواحش وذرائعها أيضا.[1]

سد الذرائع کی حکمت

اس کی حکمت یہ ہے کہ اللہ جل شانہ نے اس شریعت اور اس کے متبعین کی ایک جماعت کو قیامت تک باقی رکھنے کی ذمہ داری لی ہے اور ظاہر ہے اس مقصد میں کامیابی اسی وقت ممکن ہے جب کہ معاصی وفواحش سے ان کی حفاظت ہو اور تجربہ سے یہ بات ثابت ہے کہ اس کی تکمیل بغیر ان ذرائع واسباب پر روک لگائے نہیں ہو سکتی:

وذلك لما تكفل سبحانه وتعالى حفظ هذه الشريعة وابقاء طائفة من هذه الأمة على الشريعة والسنة إلى يوم القيامة، وذلك لم يكن متصورا إلا بالحفظ عن الفواحش والمعاصي.[2]

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۱ھ) اس کی حکمت پر روشنی ڈالتے ہوئے رقمطراز ہیں:

(۱، ۲) أحكام القرآن: تفصيل الخطاب في تفسير آيات الحجاب، ج۳ص: ۴۷۸، ۴۷۹

اگر معاصی اور محرمات سے اللہ تعالیٰ روک دیتا اور ان ذرائع پر روک نہ لگاتا تو اس کا صاف مطلب یہ ہوتا کہ ایک طرف معاصی سے تو روکا گیا لیکن دوسری طرف معاصی پر آمادہ کرنے والی چیزوں کو بحال رکھا اور ظاہر ہے کہ اس کی وجہ سے بار بار معاصی کا ارتکاب ہوتا جو اللہ تعالیٰ کی حکمتِ کاملہ اور اس کے ہمہ گیر علم کے سراسر منافی تھا اس لیے اللہ تعالیٰ نے اصل کو حرام قرار دینے کے ساتھ اس کے ذرائع کو بھی حرام کر دیا:

فإذا حرّم الرب تعالى شيئا وله طرق ووسائل تفضي اليه فإنه يحرّمها ويمنع منها تحقيقا لتحريمه وتثبيتا له ومنعا أن يقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه لكان ذلك نقضا للتحريم وإغراء للنفوس به وحكمته تعالى وعلمه يأبى ذلك كل الإباء.[۱]

اسی لیے جب شراب حرام کی گئی تو اسی پر بس نہیں کیا گیا بلکہ اس کی بیع وشراء کو بھی حرام قرار دیا گیا کیوں کہ یہ شربِ خمر کا ذریعہ بن سکتی ہے، اسی طرح جب شرک کو ظلمِ عظیم اور اس کے عدمِ معافی کا اعلان کیا گیا تو ان تمام ذرائع کو بھی حرام قرار دیا گیا جو اس کو شرک تک پہنچانے والے تھے، مثلاً تصویر کشی، اسی طرح طلوع وغروبِ آفتاب کے وقت نماز پڑھنے سے منع کیا گیا تاکہ پرستشِ آفتاب کا شبہ نہ ہو:

لما حرمت الخمر حرم بيعها وشرائها الذى هو ذريعة إلى هذه المعصية، وكذلك لما كان الشرك ظلما عظيما وإثما غير مغفور حرمت الشريعة ما كان ذريعة إلى الشرك، منها التصوير صنعته واستعماله، ومنها الصلوة عند طوع الشمس وغروبها.[۲]

احکامِ شرعیہ کی اقسام

انسان کو شرعاً جن امور کا مکلف بنایا گیا ہے، ان میں سے بعض مقاصد کے قبیل سے

(۱) إعلام الموقعين: فصل في سد الذرائع، ج ۳ ص: ۱۰۸

(۲) أحكام القرآن: تفصيل الخطاب في تفسير آيات الحجاب، ج ۳ ص: ۴۲۸، ۴۲۹

ہیں اور بعض وسائل و ذرائع کا درجہ رکھتے ہیں مقاصد کا مطلب یہ ہے کہ خود مصالح یا مفاسد پر مبنی ہوں یعنی ان کی ذات میں مصالح یا مفاسد ہوں وہ کسی غیر کا نتیجہ نہ ہوں اور وسائل سے مراد یہ ہے کہ مقاصد تک رسائی اور پہنچنے کا ذریعہ بنیں اور شرعاً یہ ذرائع تحلیل وتحریم میں اپنے مقاصد کے تابع ہوتے ہیں اور حکم کے اعتبار سے ان کا درجہ مقاصد سے کمتر ہوتا ہے، چنانچہ علامہ قرافی رحمہ اللہ (متوفی ۶۸۴ھ) فرماتے ہیں:

الوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل وإلى ما هو يتوسط متوسطة.[1]

یعنی مقاصد اگر اعلیٰ درجہ کے ہوں تو وسائل کا بھی حکم اعلیٰ ہوگا اور اگر مقاصد غلط ہوں تو وسائل کا حکم بھی غلط ہی ہوگا، اور اگر مقاصد درمیانی درجہ کے ہوں تو وسائل بھی مقاصد کی طرح متوسط ہوں گے۔

بہرحال بات طے ہے کہ مقاصد تک پہنچنے کے کچھ ذرائع ہوتے ہیں، اصلاً حکم تو مقاصد پر لگایا جاتا ہے لیکن جو ان تک پہنچنے کا ذریعہ بنتے ہیں ان کا حکم بھی مقاصد ہی جیسا ہوتا ہے اگر مقاصد میں حسن ہے تو ان کے ذرائع میں بھی حسن پایا جائے گا اور اگر مقاصد میں قبح ہی قبح ہے تو ان کے ذرائع میں بھی قبح پایا جائے گا اور اس حسن وقبح کی نوعیت وکمیت کا تعین دراصل مقاصد سے ان ذرائع کے تعلق کی بناء پر کیا جائے گا، ذرائع کا مقاصد سے جتنا گہرا ربط وتعلق ہوگا اسی کے بقدر ذرائع میں حسن وقبح ہوگا اور جتنا کمزور تعلق ہوگا اتنا ہی ان میں کم حسن وقبح پایا جائے گا:

فالطريق إلى الحرام حرام، والطريق إلى المباح مباح، ومالا يؤدى الواجب إلا أنه فهو واجب، فالزنا حرام، والنظر إلى عورة المرأة الذى يفضى إليه حرام أيضا، والجمعة فرض فترك البيع لأجل دائها واجب، لأنه ذريعة إليها، والحج فرض، والسعي إليه فرض مثله

---

[1] أنوار البروق في أنواع الفروق: الفرق الثامن والخمسون: ج ۲ ص: ۲۱

عند القدرة عليه.[1]

وسائل کی اقسام

جب وسائل واسباب کا احکام شرعیہ کے قبیل سے ہونا معلوم ہوگیا تو ان کی مزید ...ھ تفصیل پیش کردینا مناسب معلوم ہوتا ہے، اسباب ووسائل کی اولاً دو قسمیں ہیں، ا...ب سبب قریب اور دوسرا سبب بعید، اور یہ بات طے ہے کہ سبب بعید سے احتراز واجتناب م...ن نہیں ہے کیوں کہ انسان کے ہر کسب وفعل میں اس بات کا ضرور احتمال ہوتا ہے کہ وہ ...ر کا ذریعہ ہے اور یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ وہ شر کا ذریعہ ہے، اب اگر بعید سے بعید تر چیز ...ا کا انسان اعتبار کرنے لگے تو انسان کا جینا دوبھر ہوجائے گا اور بہت بڑا حرج لازم آئے گا ...ی لیے شرعاً سبب بعید معتبر نہیں ہے اور اس مقام میں اس پر گفتگو بھی نہیں ہے، جہاں تک ...ب قریب کی بات ہے تو شریعت نے اس کا اعتبار کیا ہے گویا مقاصد تک پہنچنے کے لیے جو ...ب قریب ہوں وہ شرعاً معتبر ہیں یہی وجہ ہے، کہ آدمی کا کوئی قول وعمل یا خود اس کی ذات ...ی خیر کا سبب بنے تو اس کو شرعاً خیر ہی شمار کیا گیا ہے اور اگر ان میں سے کوئی شر کا سبب ...ے تو اس کو شر قرار دیا گیا ہے۔

اسبابِ قریبہ کی اقسام

مقاصد کے لیے جو سبب قریب ہوا کرتا ہے اس کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ وہ ...ی گناہ ومعصیت کا سبب ومحرک بنے اس طور پر کہ اگر یہ محرک وباعث نہ ہوتا تو فاعل اس ...ناہ کا اقدام نہ کرتا اور اس سے محفوظ رہتا، جیسے کفار کے بتوں کو برا بھلا کہنا معبود حقیقی کے ...را بھلا کہنے کا سبب ہے کیوں کہ اگر بتوں کو برا بھلا نہ کہا جاتا تو کفار بھی حق تعالیٰ کو برا بھلا نہ کہتے، گویا بتوں کو برا کہنا باعث اور محرک بنا کفار کا حق تعالیٰ کو گالیاں دینے کا اور دو...ی صورت یہ ہے کہ وہ وسیلہ اور محرک وباعث تو نہ بنے البتہ ارتکاب معصیت کے ...ے

---

(۱) أصول الفقه لأبي زهرة: الذرائع، ص: ۲۸۹

معاون ثابت ہو اور فاعل کو مطلوب تک پہنچانے میں سہولت فراہم کرے جیسے شراب پینے کا جو شخص ارادہ رکھتا ہے اسے شراب پیش کرنا، اسی طرح ناحق قتل کرنے والے شخص کے ہاتھ میں تلوار دے دینا، یہاں شراب پیش کرنا اور تلوار دے دینا شرب خمر اور قتل ناحق کا سبب و باعث نہیں ہے مگر یہ بہر حال معین علی المعصیت ہے۔

اسبابِ قریبہ کے احکام

سبب قریب کی پہلی صورت تو نص قرآنی سے حرام ہے البتہ دوسری صورت میں ضروری تفصیل ہے اور وہ یہ کہ اگر وہ سبب و سیلہ اس طرح پایا جائے کہ اس میں تبدیلی اور الٹ پھیر کے بغیر ہی وہ معصیت کا ذریعہ بن گیا ہو تو یہ ذریعہ مکروہ تحریمی ہوگا لیکن اگر اس میں تغیر و تبدیلی کے بعد گناہ سرزد ہوا ہو تو مکروہ تنزیہی ہوگا، چنانچہ فتنہ و فساد برپا کرنے والوں سے اسلحہ کا فروخت کرنا باتفاق فقہاء مکروہ تحریمی ہے کیوں کہ ان اسلحہ میں کسی تبدیلی کے بغیر فساد برپا کیا جاتا ہے گویا مفسدین کے ہاتھوں اسلحہ بیچنا فساد کے لیے معین ہے اور فساد اسی اسلحہ سے برپا ہوگا لہٰذا ان کے ہاتھوں اسلحہ فروخت کرنا مکروہ تحریمی ہے، البتہ ان لوگوں کے ہاتھوں لوہا فروخت کرنا مکروہِ تنزیہی ہوگا کیوں کہ اگر وہ ان سے ہتھیار بنائیں گے تو لوہا میں ترمیم کرنی ہوگی:

وذلك بأن فرقت بين الأسباب، والذرائع القريبة المفضية إلى المعاصي في العادة الغالبة، كبيع الخمر ومس امرأة بشهوة، وبيع الأسلحة من أهل الحرب.[1]

سدِ ذرائع میں اعتدال

یہ بات بھی مخفی نہیں کہ اسباب و ذرائع کا ایک لامتناہی اور غیر منقطع سلسلہ ہے اس لیے اگر میانہ روی سے کام نہ لیا جائے تو حرج کا باعث ہوگا جو "وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ" کے منافی ہوگا کیوں کہ اگر اسباب معاصی اور اس کے ذرائع پر بالعموم

[1] أحكام القرآن: تفصيل الخطاب في تفسير آيات الحجاب، ج۳ص: ۴۷۸، ۴۷۹

روک لگادی جائے تو عام مباحات کے مقابلہ میں نہی کا دائرہ زیادہ وسیع ہوجائے گا، جس سے مکلفین پر زمین باوجود کشادگی کے تنگ ہوجائے گی کہ ہر ذریعہ ووسیلہ میں حکم ممانعت ہی کا نظر آئے گا جو ایک حرج عظیم ہے، اور اگر تمام اسباب وذرائع معاصی کو فی الجملہ مباح قرار دیا جائے تو معاصی سے اجتناب دشوار اور دوبھر ہوجائے گا جو زمین میں ایک بہت بڑا فساد اور فتنہ عظیم ہوگا، حالاں کہ اس امت کو تمام امور میں اعتدال اور توسط پر پیدا کیا گیا ہے (اور قرآن مجید میں بھی امت وسط کے تحفہ سے نوازا گیا) لہٰذا شریعت مصطفویہ نے سد ذرائع کے سلسلہ میں درمیانی راستے کو اختیار کیا ہے:

ولا يخفى أن سلسلة الأسباب والذرائع غير منقطع ولا محدود، فلو منع عن تلبس أسباب المعاصي وذرائعها بعمومها لا تسعت دائرة النهي عامة المباحات والمعاشيات، وضاقت عليهم الأرض بما رحبت، ولو أطلق العقاتل وأبيحت لهم حملة الأسباب والذرائع للمعاصي لكان الاجتناب عن المعاصي من جملة القاضايا الفريضة، وكانت فتنة في الأرض وفساد كبير، وكانت هذه الأمة الأمية جبلت في جميع أمورها على التوسط والاعتدال، فاختارت الشريعة المصطفوية في أمر سد الذرائع أيضا صراطا مستقيما ومنهجا قويما.[1]

سد الذرائع کے سلسلے میں احناف ومالکیہ کا مطمح نظر

سد ذرائع کے سلسلہ میں امام ابوحنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ کا مطمح نظر یہ ہے کہ وہ عمل شعائر اسلام اور مقاصد شرعیہ میں سے ہے یا نہیں، اگر وہ شعائر اور مقاصد شرعیہ میں سے ہو تو سرے سے اس کے ترک کا حکم نہیں لگاتے بلکہ اس سے منکرات کے ازالہ اور اس کی اصلاح کی تدابیر اختیار کرنے کو واجب قرار دیتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ یہ حضرات فاعل کے منکرات پر روکنے کی قدرت نہ ہونے کی صورت میں شرکت کی اجازت دیتے ہیں، جیسا

(۱) أحكام القرآن: تفصيل الخطاب في تفسير آيات الحجاب، ج۳ص: ۴۲۸، ۴۲۹

کہ علامہ ابوبکر کاسانی رحمہ اللہ (متوفی ۵۸۷ھ) فرماتے ہیں:

ولا تترك السنة لمعصية توجد من الغير.[۱]

معصیت کی وجہ سے (جو دوسری جانب سے آئے) کسی سنت کو ترک نہیں کیا جائے گا۔

اور جیسا کہ نوحہ کرنے والی عورتوں کی وجہ سے جنازہ میں شرکت ترک نہیں کی جائے گی اگر وہ منع پر قادر ہو تو منع کرے ورنہ صبر کرے، یہ تغییر غیر مقتدیٰ کے لیے ہے، اگر وہ شخص مقتدیٰ ہو تو شریک نہ ہو:

لا يترك تشييع الجنازة وشهود المأتم وإن كان هناك معصية من النياحة وشق الجيوب ونحو ذلك كذا ههنا. وقيل هذا إذا كان المدعو إماما يقتدى به بحيث يحترم ويحتشم منه فإن لم يكن فترك الإجابة والقعود عنها أولى.[۲]

لیکن اگر وہ عمل شعائر اسلام یا مقاصدِ شرعیہ میں سے نہ ہو خواہ وہ فعل مباحات یا مستحبات کے قبیل سے ہو، جب اس کے ساتھ کوئی منکر شامل ہو جائے یا وہ کسی نہ کسی منکر کی طرف عام طور پر لے جاتا ہو تو احناف و مالکیہ اس کو ممنوع اور مکروہ قرار دیتے ہیں اور اس کے ترک کا حکم دیتے ہیں اگر چہ بعض مواقع پر وہ منکر سے خالی ہو یہ حکم محض سد الذرائع ہوتا ہے، اس لیے کہ اگر چہ وہ خود عامل کے حق میں منکر سے خالی ہے لیکن وہ دوسروں کے مبتلائے معصیت ہونے کا ذریعہ بنتا ہے اور جو چیز معصیت کا ذریعہ بنے تو وہ بھی معصیت ہوتی ہے جیسا کہ علامہ زاہدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نماز کے بعد جو سجدہ کیا جاتا ہے وہ مکروہ ہے کیوں کہ ناواقف حضرات اسے سنت اور واجب سمجھ بیٹھتے ہیں، اور جو مباح کام اس عقیدہ تک پہنچائے وہ خود مکروہ ہوتا ہے:

أما إذا لم يكن ذلك الفعل من الشعائر والمقاصد الشرعية، سواء كان من المباحات أو من المستحبات إذا انضم إليه منكر أو لزمه أن يفضي

(۱) بدائع الصنائع: كتاب الاستحسان، ج۵ ص: ۱۲۸

(۲) بدائع الصنائع: كتاب الاستحسان، ج۵، ص: ۱۲۸

إلى منكر في العادة العامة، فهم يحكمون عليه بالمنع والكراهة رأسا ويأمرون بتركه مطلقا، وإن كان خاليا عن المنكر في بعض الموارد سدًا للذرائع وحذرًا عن الوقوع المحرم، لانه وإن خلا عن المنكر في حق العامل نفسه إلا انه يكون ذريعة ابتلاء غيره بمعصية،...... وما أفضى إلى معصية معصية وما يفعل عقيب الصلوات فمكروه، لأن الجهال يعتقدونه سنة أوواجبة، وكل مباح يؤدي إليه فمكروه.(۱)

اسی قبیل سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا اشعار ہدی کے بارے میں کراہت کا قول ہے حالاں کہ اشعار ہدی آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے، اس کے باوجود امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اسے مکروہ محض اس لیے کہا کہ لوگ اس میں افراط سے کام لے رہے تھے، حالاں کہ اشعار نہ تو شعائر کے قبیل سے تھا اور نہ ہی مقاصدِ شرعیہ میں داخل تھا لہٰذا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اس کو سد الذرائع منع کر دیا:

ومن هذا القبيل قول الإمام أبي حنيفة بكراهة إشعار الهدى مع أنه منقول من النبي صلى الله عليه وسلم فعله، لما أن الناس قد جاوزوا فيه حده فلما راى الإمام انه ليس من المقاصد منعه مطلقا سدًا للذرائع.(۲)

فقہ مالکی کا جائزہ لینے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ نے دیگر ائمہ کے مقابلہ میں سد ذرائع سے زیادہ کام لیا ہے اور فقہ کے مختلف ابواب میں ان سے مدد لی ہے۔

مالکیہ اورسد الذرائع

مالکیہ سد الذرائع کی اصطلاح کے بانی شمار ہوتے ہیں اور انہوں نے اس کو باقاعدہ مصدر شریعت کی حیثیت دیتے ہوئے بہت سے مسائل کا استنباط اس مصدر سے کیا ہے

(۱) أحكام القرآن: فائدة: سد الذرائع وتفصيل المذاهب فيها، ج۳ص: ۲۵۳، ۲۵۴

(۲) أحكام القرآن: فائدة: سد الذرائع وتفصيل المذاهب فيها، ج۳ص: ۲۵۳، ۲۵۴

۔۔۔ مہ قرافی رحمہ اللہ نے اس حقیقت کو یوں بیان کیا ہے:

وربما عُبّر عن الوسائل بالذرائع وهو اصطلاح أصحابنا وهذا اللفظ المشهور في مذهبنا ولذلك يقولون سدّ الذرائع.[1]

بعض اوقات وسائل کو ذرائع سے تعبیر کیا جاتا ہے اور یہ ہمارے اصحاب مالکیہ کی ۔۔طلاح ہے اور ہمارے مذہب میں یہ لفظ مشہور ہے اور اسی کو سدالذرائع کہتے ہیں، سو اس ۔۔ معلوم ہوا کہ یہ اصطلاح بنیادی طور پر مالکیہ کی ہے اسی لیے ہم دیکھتے ہیں کہ مالکیہ نے ۔۔ مصدر و ماخذ سے بہت زیادہ استفادہ کیا ہے اور بہت سے مسائل کا استنباط کیا ہے شاید ۔۔ وجہ سے بعض علماء نے سدالذرائع کو مالکی مذہب کی خصوصیت قرار دیدیا۔

شیخ مناع القطان اس بات کو یوں بیان کرتے ہیں:

حتى اعتبر بعض العلماء العمل بها من خصوصيات مذهبه.[2]

یہاں تک کہ بعض علماء نے سدالذرائع پر عمل کرنے کو امام مالک رحمہ اللہ کے مذہب ۔۔ خصوصیات میں شمار کیا، چنانچہ ذیل میں ہم نمونے کے طور پر مالکیہ کے چند ایک مسائل کا ۔۔ رہ کرتے ہیں:

۔۔لکیہ کے ہاں سدالذرائع کے تحت بیوع آجال کی ممانعت

مالکیہ رحمہ اللہ کے ہاں بیوع آجال کی کئی ایک صورتوں کی ممانعت ہے۔

علامہ ابنِ رشد رحمہ اللہ (متوفی ۵۹۵ھ) نے "بداية المجتهد" میں اس کی کئی ۔۔ صورتیں بیان کی ہیں۔

علامہ ابن رشد رحمہ اللہ اس کی ایک مثال دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب کوئی آدمی ۔۔ دوسرے آدمی کو سامان ایک خاص مدت کے لیے سو روپے کا فروخت کرے پھر اس ۔۔ پچاس روپے کا نقد خرید لے، گویا اس نے پچاس کی مالیت کا سامان ایک سو روپے میں

---

(1) ۔۔نوار البروق في أنواع الفروق: الفرق الثامن والخمسون، ج۲ص: ۳۲

(2) تاريخ التشريع الإسلامي: الإمام مالك، أصول مذهبه، ص: ۳۵۶

ایک مدت تک قرض کے طور پر دیا اور یہ حرام ہے، امام شافعی رحمہ اللہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور ان کے اصحاب نے اس کو جائز قرار دیا ہے، مگر صحیح وہی ہے جو امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا۔

علامہ قرافی رحمہ اللہ سد الذرائع کی تیسری قسم کا تذکرہ کرتے ہوئے بیوع آجال کی مثال اس طرح دیتے ہیں کہ کوئی آدمی ایک مہینے کے لیے دس درہم کی چیز ادھار لے پھر مہینے سے قبل پانچ درہم کی نقد خرید لے تو امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ ایسے ہی ہے جیسے اس نے اب جیب سے پانچ درہم نکالے اور مہینے کے آخر میں دس وصول کر لیے، سو یہ صورت پانچ درہم مالیت کے سامان کو ایک مدت تک دس درہم کے بدلے دینے کا ذریعہ ہے مگر ظاہری صورت بیع کی ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ بیع کی صورت کو دیکھتے ہیں اور اس بیع کو ظاہر پر محمول کرتے ہوئے جائز قرار دیتے ہیں۔

گویا علامہ قرافی رحمہ اللہ نے واضح فرما دیا کہ یہ بیع جو کہ ظاہری طور پر درست ہے اس لیے منع قرار دیا گیا ہے کہ یہ سود کا ذریعہ بنتی ہے۔

سد الذرائع کے تحت حیلوں کے باوجود زکوۃ کا عدم سقوط

زکوۃ کو ساقط کرنے کے لیے حیلوں کو اختیار کرنا حرام ہے ان حیلوں کی مختلف شکلیں ہیں:

۱۔۔۔۔۔ آدمی اپنا مال کسی فقیر کو ہبہ کر دے اور بعد ازاں اس سے خرید لے۔

۲۔۔۔۔۔ سال گزرنے سے پہلے اس کو ہبہ کر دے پھر اس سے واپس لے لے۔

۳۔۔۔۔۔ نصاب زکوۃ کی جنس کو تبدیل کر دینا جیسے جانوروں کو درہم سے بدل دینا۔

۴۔۔۔۔۔ نصاب زکوۃ میں سے بعض حصہ کو قصداً تلف کر دینا تاکہ تھوڑی کمی سے زکوۃ ساقط ہو جائے۔

۵۔۔۔۔۔ خود چرنے والے جانوروں کو چارہ ڈالنے والے جانور بنا دیا جائے۔

ان تمام صورتوں میں زکوۃ ساقط نہیں ہوگی جیسا کہ شیخ وھبۃ الزحیلی نے بیان کیا ہے:

لم تسقط عنه الزكاة عند الحنابلة والمالكية سدا للذرائع.[1]

(۱) الفقه الإسلامي وأدلته: الباب الرابع: الزكاة، المبحث السابع، المطلب الثاني، ج۳ص ۳۲۲

حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک (ان تمام صورتوں میں) سد الذرائع کے طور پر زکوۃ ساقط نہ ہوگی۔

سد الذرائع میں مبالغہ کی ایک مثال

امام مالک رحمہ اللہ سد الذرائع کے ضمن میں شدید مبالغہ کرتے ہیں اس امر پر کئی ایک امثلہ پیش کی جاسکتی ہیں ایک مثال بطور نمونہ یہاں ذکر کی جاتی ہے۔

امام یحیی رحمہ اللہ کا بیان ہے کہ میں نے امام مالک رحمہ اللہ کو عید الفطر کے بعد چھ روزوں کے بارے میں فرماتے ہوئے سنا کہ میں نے کسی صاحب علم اور صاحب فقہ کو یہ روزے رکھتے ہوئے نہیں دیکھا اور اسلاف میں سے کسی ایک فرد سے یہ بات مجھ تک نہیں پہنچی بلکہ اہلِ مدینہ اسے مکروہ جانتے اور اس بدعت سے بچتے ہیں کہ کہیں عامۃ الناس ان روزوں کو رمضان کے ساتھ نہ ملادیں یہ اس کا جز نہیں ہیں۔

امام مالک رحمہ اللہ نے جو بات کہی ہے اس پر غور کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ حقیقت ایسے نہیں ہے کیوں کہ رمضان کے بعد عید ہوتی ہے جو کہ رمضان کے اختتام کا باقاعدہ اعلان ہے اس طرح اس میں وقفہ بھی ہوجاتا ہے اور پھر احادیث میں باقاعدہ ان چھ روزوں کا ثبوت اور ان کی فضیلت کا تذکرہ بھی ہے، چنانچہ صحیح مسلم میں حضرت ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من صام رمضان ثم أتبعه ستا من شوال كان كصيام الدهر.[1]

جس نے رمضان کے روزے رکھے پھر اس کے بعد شوال کے چھ روزے رکھے تو یہ عمل (ثواب کے اعتبار سے) ساری عمر کے روزوں کی طرح ہوگا۔

سو محض احتمالات کی بناء پر اس حدیث کو ترک کرتے ہوئے ان روزوں کی ممانعت سد الذرائع کے باب میں غلو کی مثال ہے آج کے دور میں ہمیں سد الذرائع پر ضرور عمل

---

(۱) صحیح مسلم: کتاب الصیام، باب استحباب صوم ستة أيام من شوال، ج۲ص: ۸۲۲، رقم الحدیث: ۱۱۶۴

کرنا چاہیے مگر اس میں غلو سے اجتناب کرنا چاہیے۔

سد الذرائع میں غلو سے اجتناب

۱..... بعض متقی لوگ سد الذرائع کے پیش نظر یتیموں کا متولی بننے سے احتراز کرتے ہیں کہ کہیں ان کے اموال اپنی ضروریات میں استعمال نہ ہو جائیں اس کے نتیجے میں ظالم اور بددیانت لوگ متولی بن کر ان کا مال کھا جاتے ہیں۔

۲..... بعض متقی لوگ سد الذرائع کی بناء پر سیاست میں آنے سے کنارہ کش رہتے ہیں تا کہ اپنے آپ کو غلط سیاست کی آلائشوں سے محفوظ رکھیں مگر اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان پڑھ اور بددیانت افراد قانون ساز اسمبلیوں میں پہنچ جاتے ہیں جو معاشرے کے لیے زہر قاتل ثابت ہوتے ہیں۔

سد الذرائع کے ذکر پر مشتمل کتبِ مالکیہ

مالکی علماء نے سد الذرائع کے موضوع پر بہت لکھا ہے اس سے اس ماخذ کو ابتدائی طور پر اختیار کرنے اور کثرت سے اس سے استفادہ کرنے کا ثبوت میسر آتا ہے ہم ذیل میں مالکیہ کی تفسیر، فقہ اور اصول فقہ پر مشتمل ان کتب کا تذکرہ کر رہے ہیں جن میں انہوں نے ضمناً سد الذرائع کی تعریف، اقسام، اس کی حجیت کے دلائل اور ان سے اخذ ہونے والے مسائل کا ذکر کیا ہے۔ تاہم اس موضوع پر کوئی مستقل تصنیف نہیں ملتی۔

۱..... موطا مالك: امام مالک رحمہ اللہ (متوفی ۱۷۹ھ) (مختلف مقامات پر اس مصدر سے اخذ ہونے والے مسائل کا تذکرہ جیسے کتاب الصیام)

۲..... المدونۃ الکبری: امام مالک رحمہ اللہ (بروایت امام سحنون بن سعید تنوخی رحمہ اللہ (متوفی ۲۵۶ھ) (جلد سوم کتاب البیوع)

۳..... احکام القرآن: امام ابن العربی رحمہ اللہ (متوفی ۵۴۳ھ) (سد الذرائع سے متعلق آیات کی تفسیر میں)

۴......المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز: علامہ ابن عطیہ رحمہ اللہ (متوفی ۵۴۲ھ) (سد الذرائع سے متعلق آیات کی تفسیر میں)

۵......مقدمات: علامہ ابن رشد رحمہ اللہ (متوفی ۵۹۵ھ) (جلد سوم: کتاب البیوع)

۶......بدایۃ المجتھد: علامہ ابن رشد رحمہ اللہ (متوفی ۵۹۵ھ) (جلد دوم: باب فی بیوع الذرائع الربویۃ)

۷......الجامع لأحکام القرآن: امام قرطبی رحمہ اللہ (متوفی ۶۷۱ھ) (سد الذرائع سے متعلق آیات کی تفسیر میں)

۸......الفروق: امام قرافی رحمہ اللہ (متوفی ۶۸۴ھ) (آٹھواں فرق قاعدہ کے مابین مقاصد اور قاعدہ وسائل)

۹......الذخیرۃ: امام قرافی رحمہ اللہ (متوفی ۶۸۴ھ) (جلد اول مقدمہ ثانیہ بیسواں باب)

۱۰......شرح تنقیح الفصول: امام قرافی رحمہ اللہ (متوفی ۶۸۴ھ) (قاعدہ سد الذرائع صفحہ نمبر ۲۰۰)

۱۱......الموافقات: امام شاطبی رحمہ اللہ (متوفی ۷۹۰ھ) (جلد دوم پانچواں مسئلہ)

۱۲......الاعتصام: امام شاطبی رحمہ اللہ (متوفی ۷۹۰ھ) (جلد دوم کے آغاز میں قسم ثالث کے بیان میں)

۱۳......جواھر الحسان: امام ثعالبی رحمہ اللہ (متوفی ۸۷۵ھ) (سد الذرائع سے متعلقہ آیات کی تفسیر میں)

حنابلہ اور سد الذرائع

حنابلہ نے بھی باقاعدہ سد الذرائع کو ماخذ شریعت مانا اور اپنے مستنبط مسائل میں سد الذرائع کو بطور اصطلاح استعمال کیا ہے، اس بات کی تائید اصولیین کے درج ذیل اقوال

سے بھی ملتی ہے چنانچہ امام ابوزہرہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

وقد أكثر منه الإمامان مالك وأحمد.[1]

اور اس سد الذرائع سے کثرت کے ساتھ استدلال کرنے والے دو امام حضرت امام مالک اور حضرت امام احمد بن حنبل ہیں۔

وقد أخذ به الأئمة المجتهدين وكان أكثرهم اخذ بهذا المصدر الإمام مالك والإمام أحمد بن حنبل.

اور تحقیق اس ماخذ سے مجتہدین ائمہ کرام نے مسائل اخذ کیے ہیں اور اس مصدر سے کثرت سے مسائل اخذ کرنے والے امام مالک اور امام احمد بن حنبل ہیں۔

پانی نہ دینے کی صورت میں موت پر دیت کا وجوب

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے فتوی کے مطابق سد الذرائع کی ایک اہم مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کھانے پینے کا محتاج ہو اور دوسرے آدمی نے اس ضرورت اور احتیاج کے باوجود اس کو کھانے یا پینے کے لیے نہ دیا یہاں تک کہ وہ بھوک اور پیاس سے مر گیا تو اس پر دیت لازم ہوگی اور اس کی وجہ یوں ذکر کرتے ہیں:

فتجب الدية لذلك ولسد الذريعة الشر والفساد.

شر اور فساد کے دروازے بند کرنے کی وجہ سے اس پر دیت لازم ہوگی۔

بیع عینیہ کی ممانعت

حنابلہ کے ہاں بیع عینیہ کی ممانعت ہے اور اس بیع کی صورت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے آدمی کو سامان دے اور اس کی قیمت وصول کرلے پھر وہی چیز اس سے زیادہ قیمت ادھار خرید لے تو بیع عینیہ ہوگی، اس کا معنی یہ ہوگا کہ اس نے قرض لیا تاکہ زیادہ کرکے اس کو لوٹائے۔

---

(۱) أصول الفقه لأبي زهرة: الذرائع، ص: ۲۹۴

حنابلہ کے ہاں سد الذرائع کے باب میں بعض دیگر استنباطات

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اس اصول سے استنباط کیا ہے اور اس کو پسند بھی فرمایا ہے اور وہ اس کو مذہب حنبلی کے خاص امتیازات میں سے شمار کرتے ہیں، ہم اس مقام پر چند امثلہ پیش کرتے ہیں۔

۱......دہشت گردی کے زمانے میں اسلحہ کی فروخت کی ممانعت۔

۲......امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ خواتین سے مصافحہ کرنا ناپسندیدہ جانتے ہیں اور اس میں سختی بھی کرتے ہیں یہاں تک کہ والد کے، علاوہ تمام محارم کو بھی مصافحہ کرنے کی ممانعت فرماتے ہیں۔

۳......زکوۃ کی ادائیگی سے راہ فرار اختیار کرنے کے لیے مختلف حیلوں کو اپنانے کے باوجود حنابلہ اور مالکیہ زکوۃ کے سقوط کے قائل نہیں بلکہ ان کے نزدیک ایسی تمام صورتوں میں زکوۃ لازم ہوگی۔

سد الذرائع کے بیان پر مشتمل کتب حنابلہ

حنابلہ کے متاخرین علماء میں سے علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ (متوفی ۷۲۸ھ) اور امام ابن قیم رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۱ھ) نے اس موضوع پر بہت تفصیل سے لکھا ہے، ان ائمہ کی وہ کتب جن میں ضمناً سد الذرائع کا ذکر آیا ہے وہ درج ذیل ہیں البتہ اس موضوع پر کوئی مستقل کتاب تحریر نہیں کی۔

۱......مجموع الفتاوی: علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ (متوفی ۷۲۸ھ)
(جلد نمبر ۲۳ صفحہ ۲۱۴ تا ۲۲۱)

۲......الفتاوی الکبری: علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ (متوفی ۷۲۸ھ)
(جلد چھ صفحہ ۱۷۲ تا ۱۸۵)

۳......إعلام الموقعین: علامہ ابن قیم رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۱ھ)
(جلد سوم: فصل فی سد الذرائع)

۴......إغاثة اللهفان: علامہ ابن قیم رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۱ھ)

(فصل فی سد الذرائع ص: ۳۷۰ تا ۳۷۵)

احناف اور سد الذرائع

احناف اصولی طور پر سد الذرائع کے اس قدر قائل نہیں مگر ان کی کتب میں اس اصول کے مطابق استنباطات اور استدلالات ملتے ہیں، امام ابوزہرہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

وكان دونهما في الأخذ به الشافعي وأبو حنيفة ولكنهما لم يرفضاه جملة ولم يعتبراه أصلا قائماً بذاته بل كان داخلا في الأصول المقررة عندهما كالقياس والاستحسان الخفي.[1]

اور اس سد الذرائع سے استدلال کرنے میں امام شافعی رحمہ اللہ اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ یہ دونوں ائمہ (امام مالک اور امام احمد بن حنبل) سے کم ہیں، مگر دونوں نے اس اصول کو بالکل ترک نہیں کیا اور انہوں نے باقاعدہ اصل کے طور پر اس کا اعتبار نہیں کیا مگر ان کے مقرر کردہ اصول جیسے قیاس اور استحسان خفی میں یہ داخل ہے۔

ہم اس بحث میں احناف کے ہاں سد الذرائع کے اعتبار کے حوالے سے تین طرح سے بحث کریں گے۔

۱......احناف کے ہاں مسلمہ اصولوں میں سد الذرائع سے استفادہ۔

۲......اکابر علماء احناف کا سد الذرائع یا اس کے مترادف لفظ استعمال کرنے کا بیان۔

۳......مختلف مسائل میں سد الذرائع کے اصول کے مطابق جہات کا تذکرہ۔

۱......احناف کا قیاس کے باب میں سد الذرائع سے استفادہ

ائمہ اربعہ قیاس کے قائل ہیں مگر احناف قیاس کے استعمال میں سب سے بڑھ کر ہیں

(۱) أصول الفقه لأبي زهرة: الذرائع، ص: ۲۹۴

قیاس کی درج ذیل امثلہ پر غور کریں تو معلوم ہوگا کہ ان میں سد الذرائع کا ضابطہ استعمال ہوا ہے۔

مثال نمبر ا

اصل: جمعہ کے روز بوقت اذان خرید و فروخت کی ممانعت۔

علت: نماز کی تیاری میں رکاوٹ اور اس کے فوت ہونے کا باعث۔

فرع: استئجار، رہن اور نکاح وغیرہ میں مشغولیت۔

حکم: جس طرح بوقت اذان خرید و فروخت نماز جمعہ کے فوت ہو جانے کا ذریعہ بننے کی وجہ سے منع ہے اسی طرح بوقت اذان نکاح، رہن یا استئجار وغیرہ میں مشغولیت بھی منع ہے۔

احناف نے اس کو قیاس کے تحت ذکر کیا ہے جب کہ مالکیہ اور حنابلہ اس کو سد الذرائع کے تحت ذکر کرتے ہیں کیوں کہ نکاح، رہن یا استئجار فی نفسہ جائز ہیں مگر بوقت اذان یہ امور سرانجام دینا نماز جمعہ کے فوت ہونے کا ذریعہ بنتا ہے سو نماز جمعہ کے فوت ہونے کے اسباب کے خاتمے کے لیے سد الذرائع کے طور پر ایسا کرنا منع ہوگا۔

مثال نمبر ۲

اصل: ایک بھائی کی بیع پر دوسرے کی بیع اور ایک کی منگنی پر دوسرے کی منگنی کی ممانعت۔

علت: دوسرے کی حق تلفی اور اس کی ایذاء رسانی اور باہمی عداوت و بغض۔

فرع: اپنے بھائی کی اجرت پر لی ہوئی چیز کو خود اجرت پر لینا۔

حکم: جس طرح ایک شخص کی بیع پر دوسرے شخص کی بیع اس کی حق تلفی کے باعث منع ہے اسی طرح ایک شخص کی اجرت پر لی ہوئی چیز کو خود اجرت پر لینا بھی منع ہے، کیوں کہ کسی چیز کا اجرت پر لینا فی نفسہ جائز ہے مگر اجرت پر لی ہوئی چیز کو اگر کوئی اور شخص اجرت پر لے لے تو اس سے پہلے اجرت پر لینے والے کی حق تلفی ہوگی، سو حق تلفی کے دروازے کو بند

کرتے ہوئے سد الذرائع کے پیش نظر ایسا کرنا منع ہے۔

۲......احناف کا استحسان کے باب میں سد الذرائع سے استفادہ

استحسان کی تعریف میں علامہ سرخسی رحمہ اللہ (متوفی ۴۸۳ھ) فرماتے ہیں:

ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس.[1]

قیاس کو چھوڑنا اور لوگوں کے زیادہ موافق چیز کو لے لینا۔

سو اس چیز کو لے لینا جو اگرچہ قیاس کے خلاف ہے مگر لوگوں کے زیادہ موافق ہے اس کو استحسان کا نام دیا گیا ہے اور اسی چیز کو مالکیہ اور حنابلہ سد الذرائع اور مصالح مرسلہ کے تحت لے کر آتے ہیں۔

امام ابوزہرہ رحمہ اللہ استحسان کی چار اقسام بیان فرماتے ہیں:

۱......عرف کی بناء پر قیاس کا ترک۔

۲......اجماع کی بناء پر ترک۔

۳......مصلحت کی بناء پر ترک۔

۴......سہولت پہنچانے اور مشقت دور کرنے کی بناء پر۔

استحسان کی تیسری اور چوتھی قسم سد الذرائع اور مصالح مرسلہ کا دوسرا نام ہے اس کی وضاحت ذیل کی مثال سے ہو جاتی ہے۔

استحسان مصلحت کی مثال

اگر اجیر مشترک کے پاس لوگوں کا سامان ہلاک ہو جائے تو اس کو چیز کے بلاک ہونے کی بناء پر ضامن ٹھہرایا جائے گا، ہاں اگر وہ ہلاکت ایسی قدرتی آفت کے سبب سے ہوئی جس سے بچنا ممکن نہ ہو تو ضامن نہیں ہوگا۔

یہ مثال سد الذرائع کے تحت بھی آسکتی ہے وہ اس طرح کہ اگر اجیر مشترک کو ایک چیز

(۱) المبسوط: کتاب الاستحسان، ج۱۰ ص:۱۴۵

کی ہلاکت کی بناء پر ضامن نہ ٹھہرایا جائے تو وہ لوگوں کے سامان کی حفاظت نہیں کرے گا۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ نے سد الذرائع کے اس ضابطے کو احناف اور شوافع دونوں کا موقف قرار دیا ہے اور پھر انہوں نے ''للوسائل حکم المقاصد'' کو ثابت شدہ قاعدے میں شمار کیا اور اسی ضابطے پر سد الذرائع کی بنیاد ہے جیسا کہ علامہ ابن قیم رحمہ اللہ نے اسی عنوان سے اس موضوع پر طویل ترین بحث کو شروع کیا ہے۔

علامہ بدرالدین عینی رحمہ اللہ کا لفظ قطع الذریعہ کا استعمال

علامہ بدرالدین عینی رحمہ اللہ (متوفی ۸۵۵ھ) صحیح بخاری کی اس حدیث:

''لعن اللّٰہ الیھود اتخذوا قبور أنبیائھم مساجدا'' کی یوں وضاحت فرماتے ہیں:

ومما یستفاد منه أن قوله هذا من باب قطع الذریعة لئلّا یعبد قبره الجهال کما فعلت الیهود والنصاری بقبور أنبیائهم.[1]

اس حدیث سے یہ فائدہ حاصل ہو کہ بلاشبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ذریعہ کو ختم کرنے کے باب میں سے ہے تاکہ ان کی قبر کی جاہل لوگ عبادت کرنا شروع نہ کر دیں جیسا کہ یہود اور نصاری نے اپنے انبیاء کی قبور کے ساتھ کیا۔

گویا علامہ بدرالدین عینی رحمہ اللہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث کو قطع الذریعۃ کے باب میں سے قرار دیا جو کہ سد الذرائع کا مترادف ہے۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ کا سد الذرائع کے اہم ضابطوں کو فقہ حنفی کے موافق قرار دینا

حضرت ابوحمید ساعدی کی مروی حدیث جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن لتبیہ کو عامل بنا کر بھیجا اور واپسی پر انہوں نے مال کے دو ڈھیر دیئے اور کہا یہ زکوۃ کی رقم

(۱) عمدة القاری: کتاب الجنائز، باب مایکره من اتخاذ المساجد علی القبور، ج۸ص: ۱۳۶

ہے اور یہ میرے ہدایا ہیں، اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ ارشاد فرمایا اس خطبے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا: وہ اپنی ماں یا باپ کے گھر کیوں نہیں بیٹھ جاتا ... وہ دیکھے کہ ان کی طرف کوئی تحفہ آتا ہے یا نہیں:

عن أبي حميد الساعدي قال: استعمل النبي صلى الله عليه وسلم رجلا من الأزد يقال له ابن اللتبية على الصدقة، فلما قدم قال: هذا لكم وهذا أهدي لي، قال: فهلا جلس في بيت أبيه أو بيت أمه فينظر يهدى له أم لا؟.[1]

صاحب مشکوٰۃ اس حدیث کے اس حصے پر امام خطابی رحمہ اللہ کا یہ استدلال بھی نقل کرتے ہیں:

ان كل أمر يُتذرَّع به إلى محظور فهو محظور.[2]

بلاشبہ ہر امر جو کسی ناجائز کا ذریعہ بنے وہ بھی ناجائز ہے۔

مشہور حنفی محدث وفقیہ ملا علی قاری، امام خطابی رحمہما اللہ کے اس بیان کردہ ضابطے کے بارے میں فرماتے ہیں:

فهو موافق لمذهبنا ومذهب الشافعي لأن من القواعد المقررة أن للوسائل حكم المقاصد، فوسيلة الطاعة طاعة ووسيلة المعصية معصية.[3]

سو یہ ہمارے مذہب اور امام شافعی کے مذہب کے موافق ہے کیوں کہ ثابت شدہ قواعد میں سے ایک یہ ہے کہ وسائل کے لیے بھی مقاصد کا حکم ہی ہے، سو طاعت کا وسیلہ طاعت ہے اور معصیت کا وسیلہ معصیت ونافرمانی ہے۔

(۱) صحيح بخاري: كتاب الهبة، باب من لم يقبل الهدية لعلة، ج۳ص: ۱۵۹، رقم الحديث: ۲۵۹۶

(۲) مشكوٰة المصابيح: كتاب الزكاة، الفصل الأول ج۱، ص۵۵۸

(۳) مرقاة المفاتيح: كتاب الزكاة، الفصل الأول، ج۴ ص: ۱۲۷۰

شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ کا سد الذرائع کے ضابطے سے استدلال

شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ (متوفی ۱۰۵۲ھ) حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں:

دلیل است برآنکہ ہر کاریکہ وسیلہ گردد شود وسیلہ خود بوئے بسوئے امرے حرام پس ...ے حرام است زیرا کہ وسائل را حکم مقاصد است پس ہر چہ وسیلہ امر حرام است آن نیز ...رام واز یں جھت آمدہ است کہ ہر قرضے کہ بان منفعتے حاصل شود ربوا است۔(۱)

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ہر وہ کام جو حرام کام کا وسیلہ ہو وہ بھی حرام ہے، کیوں کہ ...سائل کے لیے مقاصد کا حکم ہوتا ہے، سو ہر وہ چیز جو حرام کا وسیلہ ہے وہ بھی حرام ہے، اور ...ی جہت سے یہ ضابطہ بھی ہے کہ ہر قرض جو نفع کا سبب ہو وہ سود ہے۔

...لامہ آلوسی رحمہ اللہ کا سد اللباب کے لفظ کا استعمال

علامہ سید محمود آلوسی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۷۰ھ) آیت کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے ...یں:

"یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقُوْلُوْا رَاعِنَا وَ قُوْلُوا انْظُرْنَا وَ اسْمَعُوْا ؕ وَ لِلْكٰفِرِیْنَ عَذَابٌ اَلِیْمٌ۝۱۰۴"(۲)

نهي المؤمنون سدا للباب وقطعا للألسنة وإبعادا عن المشابهة.(۳)

مومنوں کو (اس لفظ راعنا کے استعمال سے) روک دیا گیا دروازے کو بند کرنے، ...بانوں کو بند کرنے اور (یہود کی) مشابہت سے دور کرنے کے لیے۔

گویا وہ لفظ جس کو یہود غلط معنی میں استعمال کرتے ہیں اور مسلمان درست معنی میں ...ی استعمال کرتے تھے اللہ تعالیٰ نے سد الذرائع کے طور پر مومنوں کو بھی اس لفظ کے

---

(۱) أشعة اللمعات: كتاب الزكاة، الفصل الأول، ج۲، ص۹

(۲) البقرة: ۱۰۴

(۳) روح المعاني: سورۃ البقرۃ آیت نمبر ۱۰۴ کے تحت، ج۱ ص ۳۴۸

استعمال کرنے سے روک دیا، علامہ آلوسی رحمہ اللہ اس کے لیے سد اللباب کا لفظ استعمال کرتے ہیں جو کہ سد الذرائع کا مترادف لفظ ہے۔

شیخ الحدیث مولانا زکریا کاندھلوی رحمہ اللہ کا سد اللذریعۃ کے لفظ کا استعمال

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے حوالے سے موطا امام مالک میں روایت ہے:

كان ينهي عن القبلة والمباشرة للصائم.

روزہ دار کو بوسہ اور مباشرت سے منع کرتے تھے۔

اس حدیث کی شرح میں شیخ الحدیث مولانا زکریا کاندھلوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

وذلك يحتمل ان يكون لانه يرى كراهتهما للصائم أوينهي سداً للذريعة.[1]

اور یہ ممانعت اس چیز کا احتمال رکھتی ہے کہ وہ روزہ دار کے لیے دونوں کاموں کی کراہت کا عقیدہ رکھتے تھے یا سد ذریعہ کے اعتبار سے منع کرتے تھے۔

اس میں بڑے واضح انداز میں حضرت شیخ الحدیث رحمہ اللہ نے سد اللذریعہ کے الفاظ استعمال کیے ہیں اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے فرمان کی توجیہ اس ضابطے کے تحت کی ہے۔

۳..... مختلف مسائل میں سد الذرائع کے تحت اصول کے مطابق توجیہات کا تذکرہ سد الذرائع میں بنیادی طور پر فتنہ وفساد کی طرف جانے والے راستوں کو بند کرنا ہوتا ہے اس حوالے سے قرآن وسنت نے بہت سے احکامات بیان کیے ہیں، احناف نے بھی ایسے بہت سے احکامات اور اس کی توجیہات سد الذرائع کے اصول کے مطابق کی ہیں۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں۔

---

(۱) أوجز المسالك كتاب الصيام، باب ماجاء في التشديد في القبلة للصائم، ج۵ص: ۷۲

احناف کے ہاں کتابیہ سے نکاح کی ممانعت

جب حضرت حذیفہ بن یمان رضی اللہ عنہ نے مدائن میں ایک یہودی خاتون سے شادی کی تو عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے انہیں اس بیوی کو چھوڑنے کا حکم دیا، اس پر انہوں نے پوچھا کہ کیا ایسا کرنا حرام ہے؟ تو اس پر آپ رضی اللہ عنہ فرمایا میرا خط نیچے رکھنے سے پہلے اس کو چھوڑ دو کیوں کہ مجھے خوف ہے کہ مسلمان بھی آپ کی پیروی کریں گے سو وہ اہل ذمہ کی خواتین کو ان کے جمال کی وجہ سے ترجیح دیں گے اور یہ بات مسلمان خواتین کے لیے فتنہ کے اعتبار سے کافی ہے۔

اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

وبه نأخذ لا نراه حراما ولكنا نرى ان يختار عليهن نساء المسلمين وهو قول ابی حنيفة رحمه الله.

اور اسی چیز کو ہم نے اختیار کیا ہے ہم اس کو حرام قرار نہیں دیتے مگر مسلمان خواتین کو ان پر ترجیح دینی چاہیے اور یہی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔

اس موقف کی بنیاد بھی سد الذرائع ہے مگر اس کو حرام قرار نہیں دیا گیا اور ویسے بھی اس ہر حکم کو سد الذرائع کے تحت حرام قرار دینا ضروری نہیں اور جو چیزیں حرام قرار دی جاتی ہیں ان کی حرمت بھی ظنی ہوتی ہے۔

ابتداء میں شراب کے برتنوں کو توڑنے کا حکم

علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ (متوفی ۳۷۰ھ) غیر شادی شدہ زانی کو کوڑے مارنے کے ساتھ جلاوطنی کی وجہ تحریر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس جلاوطنی کو اس لیے مناسب سمجھا گیا کہ وہ لوگ زمانہ جاہلیت کی بری عادتوں سے تازہ تازہ الگ ہوئے تھے اس لیے ان کی عادت کو ختم کرنے کے لیے ایک سال جلاوطنی کا فیصلہ فرمایا گیا، جس طرح شراب کی حرمت کے ابتدائی زمانے میں شراب کے مشکوں اور برتنوں کو بھی توڑنے کا حکم دیا گیا:

لأنه ابلغ في الزجر واحری بقطع العادة۔ [1]

کیوں کہ یہ زجر وتوبیخ میں بلیغ تر اور عادت کو ختم کرنے کے لیے لائق تر ہے۔

اس مقام پر امام ابو بکر جصاص رحمہ اللہ نے ان احکامات کی توجیہ سد الذرائع کے مفہوم کے مطابق کی ہے تاکہ برائی کا راستہ ختم کر دیا جائے۔

جوان خواتین کو چہرہ چھپانے کا حکم

علامہ ابو بکر جصاص رحمہ اللہ (متوفی ۳۷۰ھ) فرماتے ہیں کہ:

اس آیت ''يُدۡنِيۡنَ عَلَيۡهِنَّ مِنۡ جَلَابِيۡبِهِنَّ'' میں دلیل ہے کہ جوان عورتوں کو اجنبیوں سے اپنا چہرہ چھپانا چاہیے۔ لئلا يطمع أهل الريب فيهن۔ [2]

تاکہ آوارہ لوگوں کے دلوں میں ان کے بارے میں بری خواہش پیدا نہ ہو، یہاں بھی سد الذرائع کے مفہوم کے مطابق آیت کی تشریح کی گئی ہے۔

آفیسرز اور ججز کے لیے تحفے رشوت کے مترادف

علامہ سرخسی رحمہ اللہ (متوفی ۴۸۳ھ) فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ آپس میں تحفے دو اور باہم محبت رکھو، لیکن یہ فرمان عام لوگوں کے حق میں ہے جو لوگ قاضی اور والی مقرر ہوتے ہیں ان پر تحفے قبول کرنے سے احتراز ہے خاص طور پر ان لوگوں سے جو یہ منصب سنبھالنے سے پہلے ہدیے اور تحفے نہیں دیا کرتے تھے اور آگے میں فرماتے ہیں:

وهو نوع من الرشوة۔ [3]

اور یہ تحفے رشوت کی قسم ہے۔

---

(۱) أحكام القرآن: سورة النور آیت نمبر ۲ کے تحت، ج۵ص: ۹۶

(۲) احكام القرآن: سورة الأحزاب آیت نمبر ۵۹ کے تحت، ج۵ص: ۲۴۵

(۳) المبسوط للسرخسي: كتاب أدب القاضي، ج۱۶، ص: ۸۲

یہ بھی سد الذرائع کے طور پر ہے اور ہدیہ کے نام پر رشوت کو روک کر رشوت ختم کرنے کا اہم ضابطہ دیا گیا ہے جیسا کہ اس بحث میں علامہ سرخسی رحمہ اللہ نے احادیث کا تذکرہ کیا ہے۔

عورت کو اکیلے سفر کرنے کی ممانعت

علامہ سرخسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عورت کو عدت کے دوران اور محرم نہ ہونے کی وجہ سے سفر حج سے منع کر دیا گیا کیوں کہ:

المرأة عرضة للفتنة وباجتماع النساء تزداد الفتنة ولا ترتفع إنما ترفع بحافظ يحفظها ولا يطمع فيها وذلك المحرم.[1]

عورت فتنہ کا محل ہے اور عورتوں کے زیادہ ہونے سے فتنہ بڑھے گا اور ختم نہ ہوگا اور یہ فتنہ صرف محافظ کی وجہ سے ہی اٹھ سکتا ہے جو صرف حفاظت کرتا ہے اور خود ان میں خواہش نہیں رکھتا اور وہ محرم ہی ہوسکتا ہے۔

علامہ سرخسی رحمہ اللہ دیگر خواتین کے ساتھ سفر کرنے کی اجازت نہیں دیتے اور اس کی وجہ سد الذرائع کے اصول کے مطابق فتنہ سے محفوظ رہنا بیان کرتے ہیں۔

خواتین کو زیارت قبور کی ممانعت

علامہ بدر الدین عینی رحمہ اللہ (متوفی ۸۵۵ھ) زیارت قبور والی حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں:

وحاصل الكلام من هذا كله أن زيارة القبور مكروهة للنساء بل حرام في هذا الزمان ولا سيما نساء مصر لأن خروجهن على وجه فيه الفساد والفتنة.[2]

---

(۱) المبسوط للسرخسي: كتاب المناسك، باب المحصر، ج۴، ص۱۱۱

(۲) عمدة القاري شرح صحيح البخاري: كتاب الجنائز، باب زيارة القبور، ج۸ ص: ۷۰

اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ قبو کی زیارت خواتین کے لیے مکروہ ہے بلکہ اس زمانے میں حرام ہے اور بالخصوص مصر کی خواتین (کے لیے) کیوں کہ ان کا باہر نکلنا فساد اور فتنہ کی وجہ سے ہوتا ہے۔

امام نووی رحمہ اللہ (متوفی ۶۷۶ھ) فرماتے ہیں کہ کوفی فقہاء (احناف) کا موقف یہ ہے:

وقال الكوفيون : لا يسلم الرجال على النساء إذا لم يكن فيهن محرم.[1]

جب عورتوں میں کوئی محرم نہ ہو تو مرد عورتوں کو سلام نہ کریں۔

احناف کی یہ بات بھی سد الذرائع کے اصول کے مطابق ہے کیوں کہ ایسا کرنے سے فتنہ وفساد پھیلنے کا خدشہ ہو سکتا ہے۔

چست اور باریک لباس پہننے والی عورت کو دیکھنے کی ممانعت

علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۵۲ھ) فرماتے ہیں کہ اگر عورت نے اتنا چست لباس پہنا ہو کہ وہ اس کے جسم کی ساخت کو ظاہر کرتا ہو یا اتنا باریک کہ اس کے جسم کی ساخت ظاہر ہوتی ہو تو اس صورت میں اس کے اس جسم کی طرف دیکھنا جائز نہیں بلکہ اپنی نگاہیں نیچے جھکانی چاہیے۔

اس کی بنیاد بھی سد الذرائع ہے کہ ایسی صورت میں عورت کی طرف دیکھنا زیادہ فتنہ کا سبب بن سکتا ہے۔

صالحہ عورت کو فاجرہ کے سامنے بے پردہ ہونے کی ممانعت

علامہ ابن عابدین شامی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۵۲ھ) فرماتے ہیں کہ:

---

(۱) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: كتاب السلام، باب استحباب السلام على الصبيان. ج ۱۴، ص: ۱۴۹

صالحہ عورت کو چاہیے کہ اس کی طرف فاجرہ عورت نہ دیکھے کیوں کہ وہ اس نیک خاتون کے حسن کا آدمیوں کے سامنے چرچا کرے گی سو نیک عورت کو ایسی فاحشہ عورت کے سامنے اپنی اوڑھنی اور چادر کو بھی نہ اتارنا چاہیے:

ولا تنبغي للمرأة الصالحة أن تنظر إليها المرأة الفاجرة لأنها تصفها عند الرجال، فلا تضع جلبابها ولا خمارها.[1]

اس بات کی بنیاد انتہائی لطیف ترین سد الذرائع پر ہے مگر انہوں نے اس اصطلاح (سد الذرائع) کا نام ذکر نہیں کیا۔

مطلقہ عورت کا وارث ہونا

اس مسئلہ کی بنیاد بھی سد الذرائع پر ہے مگر احناف اسے اس عنوان کے تحت ذکر نہیں کرتے۔ جو شخص اپنی بیوی کو اپنی میراث سے محروم کرنے کے لیے مرض الموت میں طلاق دے تو اس کو میراث میں سے حصہ دیا جائے گا تاکہ یہ طلاق اس کی میراث سے محرومی کا ذریعہ نہ بنے، حالاں کہ اصولی طور پر طلاق کے بعد بیوی کو میراث میں حصہ نہیں ملنا چاہئے:

وإذ طلق الرجل امرأته في مرض موته طلاقا بائنا فمات وهي في العدة ورثته.[2]

والأصل فيه أن من أبان امرأته في مرض موته بغير رضاها وهي ممن ترثه ثم مات عنها وهي في العدة ورثته.[3]

شوافع اور سد الذرائع

شوافع بھی اصولی طور پر سد الذرائع کے قائل نہیں مگر احناف کی طرح ان کی کتب

---

(۱) رد المحتار علی الدر المختار: کتاب الحظر والإباحة، فصل في النظر والمس، ج۶ ص ۳۷۱

(۲) هداية: كتاب الطلاق، باب طلاق المريض، ج۲ ص: ۴۰۲

(۳) العناية شرح الهداية: كتاب الطلاق، باب طلاق المريض، ج۴ ص: ۱۴۵

میں بھی اس اصول سے استفادے کا ذکر موجود ہے، چنانچہ امام ابوزہرہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

وأما كتب المذاهب الأخرى فإنها لم تذكرها بهذا العنوان ولكن مايشمل عليه هذا الباب مقرر في الفقه الحنفي والشافعي.[1]

اور دیگر مذاہب کی کتب میں سد الذرائع کے عنوان کے تحت تذکرہ نہیں ہے مگر یہ باب جس مفہوم پر مشتمل ہے وہ فقہ حنفی اور شافعی میں ثابت ہے۔

شوافع کے ہاں مسلمہ اصول میں سد الذرائع سے استفادہ

شوافع قیاس میں اس اصول سے استفادہ کرتے ہیں۔شوافع نے قیاس کی امثلہ میں سد الذرائع کے اصول کو اپنایا ہے چند ایک امثلہ درج ذیل ہیں:

قلیل نبیذ کو قلیل خمر پر قیاس کرتے ہوئے حرام قرار دینا۔

شوافع کے ہاں قلیل نبیذ اگر چہ وہ مسکر نہ ہو قلیل خمر کی حرمت پر قیاس کرتے ہوئے حرام ہے۔

امام غزالی رحمہ اللہ (متوفی ۵۰۵ھ) اس کی وجہ یوں تحریر کرتے ہیں:

إن قليل النبيذ وإن لم يسكر حرام قياسا على قليل الخمر وتعليلنا قليل الخمر بأن ذلك منه يدعو إلى كثيره.[2]

یہ (نبیذ کی کم مقدار) کثیر کی طرف دعوت دیتی ہے۔

یہ قیاس سد الذرائع کے اصول کے عین مطابق ہے اور اس کے بعد امام غزالی رحمہ اللہ نے جو مثال دی ہے وہ بھی سد الذرائع کی ہے:

إذ الخلوة لما كانت داعية إلى الزنا حرّمها الشرع كتحريم الزنا.[3]

---

(۱) أصول الفقه : الذرائع، ص:۲۸۷

(۲) المستصفى: الباب الثاني في طريق إثبات علة الأصل ، النوع الثاني، ج۱ ص:۳۱۲

(۳) المستصفى: الباب الثاني في طريق إثبات علة الأصل ، النوع الثاني، ج۱ ص:۳۱۲

خلوت جب کہ وہ زنا کی طرف لے جانے والی ہو شریعت نے اس کو زنا کی طرح حرام قرار دیا۔

گویا امام غزالی رحمہ اللہ نے قلیل نبیذ کو قلیل خمر پر قیاس کرتے ہوئے حرام قرار دینے کی مناسبت سے خلوت والی مثال کا تذکرہ کیا، شوافع نے یہ مثال قیاس کے باب میں ذکر کی ہے اور قلیل نبیذ کو حرام قرار دیا ہے جب کہ سد الذرائع کے اصول کے پیش نظر اگر غور کیا جائے تو یہی حکم ثابت ہوتا ہے فرق صرف یہ ہے کہ شوافع نے اس حرمت کا حکم بیان کرتے ہوئے سد الذرائع کی اصطلاح استعمال نہیں کی۔

زخمی ہونے کی حالت کو حالت غضب میں فیصلہ نہ کرنے پر قیاس کرنا

امام غزالی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان کہ قاضی حالت غضب میں فیصلہ نہ کرے اور اس ممانعت کی وجہ یہ ہے غصہ انسان کے عقل وشعور پر اثر انداز ہوتا ہے جس کی وجہ سے قاضی درست فیصلہ نہیں کر پاتا اور عقل وشعور کے متاثر ہونے کی علت، پیاس، اور زیادہ زخمی ہونے کی حالت میں بھی پائی جاتی ہے اس لیے حالت غضب پر قیاس کرتے ہوئے ان حالتوں میں بھی فیصلہ نہیں کرنا چاہیے۔

شوافع نے اس بات کو قیاس کے باب میں ذکر کیا ہے اور قیاس کی بنیاد پر پیاس اور زخمی حالت میں فیصلہ نہ کرنے کا حکم لگایا ہے اور یہی حکم سد الذرائع کے اصول کے تحت بھی ثابت ہے کہ ان حالات میں فیصلہ کرنے سے ظلم کا دروازہ کھل سکتا ہے، سد الذرائع کے اصول کے پیش نظر ظلم کے اس دروازے کو بند کر دیا گیا فرق صرف یہ ہے کہ شوافع نے مذکورہ حکم کو ثابت کرنے کے لیے سد الذرائع کی اصطلاح کو استعمال نہیں کیا۔

ایک جان کے بدلے جماعت کے قتل پر اعضاء کے قتل کو قیاس کرنا

امام غزالی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ایک شخص کے قتل کے بدلے قاتلین کے گروہ کو قتل

کیا جائے گا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس گروہ کو زندہ چھوڑ دیا جائے تو معاشرے میں لوگوں کی حفاظت ناممکن ہو جائے گی، اس طرح اگر کوئی گروہ مل کر کسی شخص کے کسی عضو کو تلف کر دے تو اس صورت میں تمام گروہ کے اعضاء کو تلف کیا جائے گا، امام غزالی رحمہ اللہ نے اطراف کے تلف کو ایک نفس کے قتل پر قیاس کرتے ہوئے یہ حکم لگایا ہے کہ کسی شخص کے اطراف کو تلف کرنے پر بھی پورے گروہ کے اطراف کو تلف کیا جائے گا تا کہ انسانی جانوں اور انسانی اعضاء کو تلف ہونے سے بچایا جا سکے۔

اور یہ حکم سد الذرائع کے اصول کے تحت ثابت ہوتا ہے وہ اس طرح کہ اگر گروہ کے اطراف کو قصاص میں نہ کاٹا جائے تو اس سے کئی لوگوں کی جانیں اور ان کے اعضاء کے تلف کرنے کا دروازہ کھل سکتا ہے، لہٰذا سد الذرائع کے اس اصول کے پیش نظر اس گروہ کے اعضاء کو قصاصاً قتل کرنے کا حکم دیا گیا، فرق صرف یہ ہے کہ شوافع نے یہی حکم ثابت کیا مگر سد الذرائع کی اصطلاح کو استعمال نہیں کیا۔

اکابر شوافع کے ہاں سد الذرائع یا اس کے مترادف کا استعمال

متقدمین شوافع کے ہاں سد الذرائع کے لفظ کا استعمال نہیں ہوا مگر ان کے متاخرین علماء نے اس لفظ یا اس کے مترادف لفظ کو استعمال کیا ہے۔

امام نووی کے ہاں سد الباب کے لفظ کا استعمال

امام نووی رحمہ اللہ (متوفی ۶۷۶ھ) فرماتے ہیں:

وبأن النظر مظنة الفتنة وهو محرك للشهوة فاللائق بمحاسن الشرع سد الباب فيه.[1]

اور نظر فتنہ کا محل ہے اور وہ شہوت کی محرک ہے سو شریعت کے محاسن کا تقاضا اس (اٹھنے والی بری نظر) کا دروازہ بند کرنا ہے۔

(۱) روضته الطالبين: كتاب النكاح، الفصل الثالث في أحكام النظر، ج۷ص: ۲۱

امام نووی رحمہ اللہ نظر کی ممانعت کو سد الباب سے تعبیر کیا ہے جو کہ سد الذرائع کا متبادل لفظ ہے۔

حافظ ابن حجر عسقلانی کے ہاں سد الذرائع کے لفظ کا استعمال

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ (متوفی ۸۵۲ھ) نے مختلف مقامات پر اس لفظ کو استعمال کیا ہے۔

۱...... حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ 'لا عدوی ولا طیرۃ' اور 'فر من المجذوم' والی احادیث میں تطبیق دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

وأما الأمر بالفرار من المجذوم فمن سد الذرائع.[۱]

اور مجزوم سے دور رہنے کا حکم سد الذرائع کے باب میں سے ہے۔

اگر کوئی شخص مجزوم کے قریب جاتا ہے تو جزام کا مرض اس کو مجزوم سے منتقل نہیں ہوتا بلکہ اگر ایسا ہو بھی تو تقدیر الٰہی سے ہوتا ہے۔ اس کے باوجود مجزوم سے دور رہنے کا حکم سد الذرائع کے پیش نظر ہے۔

۲...... حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے تصاویر کی حرمت والی حدیث کی تشریح میں سد الذرائع کی اصطلاح کو استعمال کیا ہے:

فحذّر النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن مثل ذلك سدا للذریعة المؤدیة إلی ذلك.[۲]

سو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرح کی چیزوں سے سد الذرائع کے طور پر ڈرایا ہے جو ان تصاویر کی عبادت تک پہنچانے والا ہو۔

۳...... حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ تلوار کو ننگا رکھنے کی ممانعت والی حدیث کی تشریح میں فرماتے ہیں:

---

(۱) شرح نخبة الفکر: مختلف الحدیث، ص: ۷۵، ۷۶

(۲) فتح الباری: کتاب الصلاۃ، باب هل تنبش قبور مشرکی الجاهلیة، ج ۱ ص: ۵۲۵

وتحريم تعاطي الأسباب المفضية إلى أذيته بكل وجه وفيه حجة للقول بسد الذرائع.(۱)

اور ایسے اسباب اختیار کرنے کو حرام قرار دینا جو کسی بھی طرح کی اذیت کا باعث ہوں اور اس میں سد الذرائع کے قول کی حجت کا بیان ہے۔

ان تمام مقامات پر حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے بڑی صراحت کے ساتھ سد الذرائع کا لفظ استعمال کیا ہے۔

علامہ جلال الدین محلی کے ہاں حسماللباب کے لفظ کا استعمال

علامہ جلال الدین محلی رحمہ اللہ (متوفی ۸۶۴ھ) عورتوں کے بناؤ سنگھار کی ممانعت والی آیت کی تشریح میں فرماتے ہیں کہ اگر فتنہ کا اندیشہ ہو تو اجنبی عورت کے منہ اور ہتھیلیوں کی طرف دیکھنا جائز نہیں بلکہ حرام ہے، اس کی وجہ علامہ جلال الدین محلی رحمہ اللہ حسماً للباب کے الفاظ کے ساتھ فرماتے ہیں جو کہ سد الذرائع کا ہم معنی ہے۔(۲)

مختلف مسائل کی سد الذرائع کے اصول کے مطابق توجیہات

شوافع کے ہاں بہت سے ایسے مسائل کا تذکرہ ہے جس میں انہوں نے سد الذرائع کے اصول کے مطابق ان کی توجیہات کی ہیں۔ ہم ذیل میں چند مسائل کا تذکرہ کرتے ہیں

فتنہ کے خوف کے سبب عورت کا بلند آواز سے تلبیہ پڑھنے کی ممانعت

امام شافعی رحمہ اللہ (متوفی ۲۰۴ھ) فرماتے ہیں:

فكان النساء مأمورات بالستر فإن لا يسمع صوت المرأة أحد أولى بها

(۱) فتح الباری: كتاب الفتن، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: من حمل عليـ[نا] السلاح، ج۱۳ص:۲۶

(۲) جلالين ص:۴۹۷ الناشر: قدیمی کتب خانہ

واستر لها فلا ترفع المرأة صوتها بالتلبية وتسمع نفسها.[1]

سو خواتین کو ستر کا حکم ہے کہ کسی شخص کا عورت کی آواز کو نہ سننا ان خواتین کے حق میں ستر اور زیادہ ستر کا باعث ہے سو عورت اپنی آواز تلبیہ کے وقت بلند نہ کرے، اور صرف اپنے آپ کو سنائے۔

عورت کو فتنہ سے محفوظ رکھنے کے لیے سد الذرائع کے اصول کے پیش نظر اس کو بلند آواز سے تلبیہ کہنے سے روک دیا گیا۔

بغیر ضرورت امرد کی طرف دیکھنے کی ممانعت

علامہ ابو اسحاق شیرازی رحمہ اللہ (متوفی ۴۷۶ھ) فرماتے ہیں:

ولا يجوز النظر إلى الأمرد من غير حاجة لانه يخاف الافتتان به كما يخاف الافتتان بالمرأة.[2]

اور امرد کو (بے ریش لڑکا) بغیر ضرورت دیکھنا جائز نہیں ہے کیوں کہ اس (دیکھنے) سے عورت کی طرح فتنہ میں مبتلا ہو جانے کا اندیشہ ہوتا ہے، امرد کی طرف نہ دیکھنے کا حکم بھی سد الذرائع کے پیش نظر ہے تاکہ اسے دیکھنے والے فتنہ میں مبتلا نہ ہو جائے، یہاں بھی شوافع نے یہ حکم سد الذرائع کے اصول کے مطابق بیان کیا ہے مگر سد الذرائع کے لفظ کو استعمال نہیں کیا۔

اجنبی عورت کے جسم کو چھونے کی حرمت

امام نووی رحمہ اللہ (متوفی ۶۷۶ھ) فرماتے ہیں:

حرم النظر حرم المس بطريق الأولى لأنه أبلغ لذة.[3]

اگر اجنبی عورت کو دیکھنا حرام ہے تو اسے مس کرنا بدرجہ اولی حرام ہے کیوں کہ اسے

---

(۱) الأم: كتاب الحج، باب رفع الصوت بالتلبية، ج۲ص:۱۷۰

(۲) المهذب في فقه الإمام الشافعي: كتاب النكاح، ج۲ص:۴۲۵

(۳) روضة الطالبين: كتاب النكاح، الفصل الثالث في أحكام النظر، ج۷ص:۲۷

چھونا بہت زیادہ لذت کا باعث ہے۔

اجنبی عورت کو مس کرنے کی ممانعت سد الذرائع کے پیش نظر ہے تاکہ کوئی شخص کسی قسم کے فتنے میں مبتلا نہ ہو یہ حکم بھی سد الذرائع کی بناء پر ہے مگر شوافع نے اس اصطلاح کو استعمال نہیں کیا۔

دستک کے وقت عورت کو سخت آواز سے جواب دینے کا حکم

امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

وإذا قرع بابها فينبغي أن لا تجيب بصوت رخيم بل تغلظ صوتها.[1]

اور جب کوئی شخص عورت کے دروازے پر دستک دے تو وہ نرم آواز سے جواب نہ دے بلکہ سخت آواز سے جواب دے۔

عورت کا سخت آواز سے دستک دینے والے شخص کو جواب دینا سد الذرائع کے اصول کے پیش نظر ہے تاکہ کسی قسم کا فتنہ پیدا نہ ہو، یہ حکم بھی سد الذرائع کی بناء پر ہے مگر شوافع نے اس اصطلاح کو استعمال نہیں کیا۔

حالت فتنہ میں عورت کے چہرے اور ہتھیلیوں کو دیکھنے کی ممانعت:

امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

نظر الرجل إلى المرأة فيحرم نظره إلى عورتها مطلقا وإلى وجهه وكفيها إن خاف فتنة.[2]

آدمی کو عورت کی پوشیدہ چیزوں کی طرف دیکھنا حرام ہے اور اس کے چہرے اور ہتھیلیوں کی طرف بھی حالت فتنہ میں دیکھنا حرام ہے۔

---

(۱) روضة الطالبين: كتاب النكاح، الفصل الثالث في أحكام النظر، ج۷ص: ۲۱

(۲) روضة الطابين: كتاب النكاح، الفصل الثالث في أحكام النظر، ج۷ص: ۲۷

آدمی کا عورت کے چہرے اور ہتھیلیوں کو بحالت فتنہ میں دیکھنا سد الذرائع کے پیش ۔۔ظر منع ہے تاکہ فتنہ کا دروازہ بند کیا جائے اس مقام پر بھی شوافع نے سد الذرائع کی ا۔طلاح استعمال نہیں کی۔

۔سلمان خواتین کو کافر خواتین سے بے پردگی کی ممانعت

علامہ جلال الدین محلی رحمہ اللہ (متوفی ۸۶۴ھ) فرماتے ہیں:

فلا يجوز للمسلمات الكشف لهن.(۱)

سو مسلمان خواتین کے لیے ان کافر خواتین کے سامنے ستر کھولنا جائز نہیں۔

سد الذرائع کی بنیاد پر مسلمان خواتین کو کافر خواتین کے سامنے ستر نہ کھولنے کا حکم ۔یا گیا تاکہ وہ فتنہ و شر سے محفوظ ہو سکیں یہاں پر بھی یہ حکم سد الذرائع کے اصول کے مطابق ہے مگر شوافع نے اس اصطلاح کو بیان نہیں کیا۔

نتائج بحث

۱...... مالکیہ اور حنابلہ رحمہ اللہ نے سد الذرائع سے باقاعدہ صراحتاً استفادہ کیا ہے۔

۲...... مالکیہ رحمہ اللہ اس اصطلاح کے موجد اور اس مصدر سے سب سے زیادہ ا۔تفادہ کرنے والے ہیں۔

۳...... احناف اور شوافع رحمہ اللہ کے بعض اکابر نے سد الذرائع یا اس مترادف ا۔طلاح کو بھی استعمال کیا ہے اور اس بناء پر استدلالات بھی کیے ہیں۔

۴...... اکثر احناف اور شوافع رحمہ اللہ اس مصدر سے براہ راست استفادہ کے بجائے د۔یگر عنوانات کے تحت استفادہ کرتے ہیں۔

۵...... احناف اور شوافع رحمہ اللہ بہت سے احکامات شریعت کی توجیہات سد الذرائع کے اصول کے مطابق کرتے ہیں۔

---

(۱) جلالین: ص ۲۹۷ الناشر: قدیمی کتب خانہ

شرائع من قبلنا

اللہ تعالیٰ نے ابتداء آفرینش سے ہی انبیاء و رسل کا سلسلہ قائم فرمایا تا کہ انسان کو خدا کی مرضیات کا علم ہوتا رہے اور وہ ان کے مطابق اپنی زندگی گذارے، یہ مبارک سلسلہ حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک رہا، ہر نبی نے اپنی قوم کو خدائی احکام و ہدایات پہنچائیں اور پوری جتن کے ساتھ پہنچائیں کسی نے بھی ذرہ برابر سستی نہیں برتی، سارے انبیاء کے ادیان اپنے اپنے زمانہ میں حق اور واجب الاتباع تھے اور انہی پر آخرت کی کامیابی ملتی تھی لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد تمام انبیاء کی شریعتیں منسوخ ہو گئیں اور آخرت کی کامیابی صرف دین اسلام میں منحصر ہو گئی، اب اگر کوئی سابقہ شریعت پر عمل کرتا ہے تو وہ عند اللہ مردود ہے یہاں ہمیں شریعت سابقہ پر کوئی تفصیلی گفتگو نہیں کرنی ہے اور نہ ہی اس پر بحث کرنا ہے کہ بعثت سے پہلے آیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کسی شریعت کے متبع بھی تھے یا نہیں، تھے تو کس شریعت کے تھے؟ کسی خاص شریعت کے یا لا علی التعیین کسی ایک یا تمام شریعتوں کے؟ کیوں کہ بظاہر یہ بحث نہ ہی فی نفسہ مفید معلوم ہوتی ہے اور نہ ہی یہ ہمارا موضوع ہے، ہم ذیل میں سابقہ شریعت کے جس پہلو سے بحث کرنا چاہتے ہیں تجزیہ و تحقیق کے بعد اس کی جملہ چار شقیں نکلتی ہیں، تین ان میں متفق علیہ ہیں اور ایک مختلف فیہ و نزاعی، ان کی تفصیلات میں جانے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اولاً شریعت سابقہ کا مفہوم متعین کر لیا جائے تا کہ آگے کے مباحث کو سمجھنے میں مدد مل سکے۔

شریعتِ سابقہ کسے کہتے ہیں؟

ماجاء به الرسل من الشرائع إلى الأمم التي أرسلوا اليها قبل مبعث النبي.[1]

(۱) الموسوعة الفقهية: حرف الشين، شرع من قبلنا، ج۲۶، ص:۱۷

شریعتِ سابقہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے قبل کی ان شریعتوں کو کہا جاتا ہے جو ہر نبی کو خدا کی طرف سے اپنی اپنی امت کی ہدایت کے لیے دی گئی تھیں۔

شریعتِ سابقہ اور امت کی آراء

ا......ساری امت کا اس پر اتفاق ہے کہ اصلِ توحید میں تمام شریعتیں متحد ہیں۔

مثلاً اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات سے متعلق اعتقادات، عقیدہ بعث بعد الموت، حشر نشر کا تصور، ان سب میں تمام شریعتیں متفق ہیں اسی طرح ابواب البر مثلاً نماز، روزہ، زکوٰۃ حج اور جہاد وغیرہ جو تکلیفات الٰہیہ کے قبیل سے ہیں نیز ابواب الاثم جیسے زنا کی حرمت، ظلم جور کا انسداد کائنات کی بقاء اور اشخاص کی عصمت وعفت کی خاطر حدود وکفارات کا نظام، سب بھی وہ امور ہیں جن پر تمام شریعتوں کا اتفاق اور ان میں باہم یگانگت رہی ہے، حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ (متوفی ۱۱۷۶ھ) نے اس آیت:

"شَرَعَ لَكُمْ مِّنَ الدِّيْنِ مَا وَصّٰى بِهٖ نُوْحًا وَّالَّذِيْٓ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهٖٓ اِبْرٰهِيْمَ وَمُوْسٰى وَعِيْسٰٓى اَنْ اَقِيْمُوا الدِّيْنَ وَلَا تَتَفَرَّقُوْا فِيْهِ" [1]

اللہ تعالیٰ نے تم لوگوں کے واسطے وہی دین مقرر کیا، جس کا اُس نے نوح علیہ السلام کو حکم دیا تھا اور جس کو ہم نے آپ کے پاس وحی کے ذریعہ سے بھیجا ہے، اور جس کا ہم نے ابراہیم علیہ السلام اور موسیٰ علیہ السلام اور عیسیٰ علیہ السلام کو (مع ان سب کے اتباع کے) حکم دیا تھا (اور ان کی امم کو یہ کہا تھا) کہ اس دین کو قائم رکھنا ہے اور اس میں تفرقہ نہ ڈالنا۔

اس کا محمل اسی شکل کو قرار دیا ہے اگرچہ ان سب کی تفصیلات میں زمانہ اور امت کے مزاج کے لحاظ سے اختلاف ہوتا رہا تاہم اصول میں کسی قسم کا فرق نہیں تھا۔

اعلم أن أصل الدين واحد اتفق عليه الأنبياء عليهم السلام، وإنما الاختلاف في الشرائع والمناهج.

---

[1] الشوریٰ: ۱۳

تفصیلا دیکھئے:[1]

۲......اس پر بھی امت کے تمام مکاتبِ فکر متفق ہیں کہ گزشتہ شریعتوں کے احکام منسوخ ہیں، امت محمدیہ کو اس سے کوئی سروکار نہیں، جیسے حضرت سلیمان علیہ السلام کی شریعت کا تعذیب طیور کا مسئلہ ہے کہ پرندوں کی جانب سے گو ہمیں کوئی نقصان پہنچے لیکن ان کو عذاب وسزا دینا ہمارے لیے مشروع نہیں:

لا خلاف بيننا في سقوط عقاب الطير وان افسدت علينا.[2]

اسی طرح شریعت موسویہ کا یہ حکم کہ گائے، اونٹ کی چربی حرام ہے، ہم پر لاگو نہیں کیوں کہ یہ امور انہی کے ساتھ خاص تھے، ایسے ہی ہفتہ کے دن کو قابلِ تعظیم سمجھنا شریعت موسوی کے ساتھ خاص تھا، شریعتِ زکریا و مریم میں صومِ صمت عبادت وقربت تھی مگر یہ سب ہماری شریعت میں نہیں ہے:

ومن شريعة زكريا ومريم وليس هذا من شرط الصوم عندنا.[3]

غرض یہ وہ احکام ہیں جن کے شریعت محمدی میں ناقابل عمل ہونے پر امت کا اتفاق ہے۔

۳......اسی طرح یہ امر بھی متفق علیہ ہے کہ شرائع سابقہ کے وہ اعمال جن پر عمل کرنے کا ہم سے مطالبہ کیا گیا ہے، اس کے ہم مکلّف و مامور ہیں، جیسے روزوں کی فرضیت سے متعلق ارشاد باری ہے:

"يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ"[4]

---

(۱) حجة الله البالغة: باب بيان أن أصل الدين واحد، ج۱ ص ۱۵۹

(۲) الإحكام لابن حزم: الباب الثالث والثلاثون، ج ۵ ص: ۱۶۶

(۳) الإحكام لابن حزم: الباب الثالث والثلاثون، ج۵ ص: ۱۷۲

(۴) البقرة: ۱۸۳

اے ایمان والو! تم پر روزہ فرض کیا گیا، جس طرح تم سے پہلے (امتوں کے) لوگوں پر فرض کیا گیا تھا۔

محلِ نزاع کی نشاندہی

محلِ نزاع صرف وہ احکام ہیں جو نکیر کے بغیر کتاب وسنت میں وارد ہوئے ہیں اور ان کے کرنے نہ کرنے کی کوئی تصریح قرآن وحدیث میں نہیں کی گئی ہے، جیسے توراۃ کا یہ حکم ہے کہ:

"وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيْهَآ اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَ الْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَ الْاَنْفَ بِالْاَنْفِ وَ الْاُذُنَ بِالْاُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ" [1]

اور ہم نے اُن پر اُس میں یہ بات فرض کی تھی کہ جان بدلے جان کے اور آنکھ بدلے آنکھ اور ناک کے بدلے ناک اور کان کے بدلے کان اور دانت کے بدلے دانت اور خاص زخموں کا بھی بدلہ ہے۔

اس سلسلہ میں محققین کی مآلاً دو ہی رائے ہو سکتی ہیں ایک رائے یہ کہ ہر شریعت اپنے نبی کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے، اس کی تبلیغ وتشریح اس کے زمانے تک محدود رہتی ہے اور اس کی وفات کے ساتھ وہ شریعت بھی ختم ہو جاتی ہے اکثر متکلمین اور حنفیہ وشافعیہ کی ایک جماعت اسی کی قائل ہے اور یہی علامہ ابن حزم رحمہ اللہ کی بھی رائے ہے:

وذهب أكثر المتكلمين وطائفة من أصحابنا وأصحاب الشافعي إلى أنه لم يكن متعبدا بشرائع من قبلنا وان شريعة كل نبي ينتهي بوفاته.[2]

دوسری رائے یہ ہے کہ شرائع سابقہ کے وہ احکام لائق عمل واتباع ہیں جو خدا اور رسول کی زبانی بلانکیر ہم تک پہنچے ہیں گو کہنے کو یہ پچھلی شریعتوں کے احکام ہیں مگر حقیقت یہ

(۱) المائدۃ: ۴۵

(۲) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي: شرائع من قبلنا، ج۳ ص: ۲۱۲

ہے کہ کتاب وسنت کے راستے یہ ہماری شریعت بن گئے ہیں اور رہے وہ احکام ومسائل جو اہل کتاب خواہ مسلمانانِ اہل کتاب کے توسط سے ہم تک پہنچے ہوں یا خود مسلمانوں نے انہیں براہِ راست کتبِ سابقہ سے سمجھا ہو تو وہ قابلِ حجت وقابلِ عمل نہیں کیوں کہ سوائے قرآن کے تمام کتبِ سماویہ کا محرف اور اصلی حالت پر برقرار نہ رہنا، ایک نا قابلِ انکار حقیقت ہے اس لیے یہ عین ممکن ہے کہ ان سے اخذ کیا ہوا حکم دستِ تحریف کا شکار ہوا کثر مشائخ احناف بشمول امام ابو منصور ماتریدی رحمہ اللہ، قاضی ابوزید دبوسی رحمہ اللہ کا بھی مسلک ہے اسی پر متاخرین احناف کا بھی عمل ہے:

وذهب أكثر مشايخنا منهم الشيخ أبو منصور والقاضي، الإمام أبو زيد والشيخان وعامة المتأخرين رحمهم الله إلى ان ما ثبت بكتاب الله تعالى أنه، كان من شريعة من قبلنا أوببيان من رسول الله صلى الله عليه وسلم يلزمنا العمل به عى أنه شريعة نبينا ما لم يظهر ناسخه، فأما ما علم بنقل أهل الكتاب أوبفهم المسلمين من كتبهم فإنه لا يجب اتباعه لقيام دليل موجب للعلم على أنهم حرّفوا الكتب فلا يعتبر نقلهم في ذلك ولا فهم المسلمين ذلك مما في أيديهم من الكتب لتوهم ان المنقول أوالمفهوم من جملة ما حرّفوا وبدّلوا وكذا لا يعتبر قول من أسلم منهم فيه لأنه إنما عرف ذلك بظاهر الكتاب أوبقول جماعتهم ولا حجة في ذلك لما قلنا۔[1]

قائلین کے دلائل

قرآن کریم سے

۱۔ ”اِنَّآ اَنْزَلْنَا التَّوْرٰىةَ فِيْهَا هُدًى وَّ نُوْرٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّوْنَ الَّذِيْنَ

(۱) كشف الأسرار شرح أصول البزدوی: شرائع من قبلنا ج۳ ص:۲۱۳

اَسْلَمُوْا لِلَّذِیْنَ هَادُوْا"[۱]

ہم نے تورات نازل کی جس میں ہدایت اور روشنی تھی سارے نبی جو مطیع تھے اسی کے مطابق ان یہودیوں کے معاملات کا فیصلہ کرتے تھے۔

اس آیت کریمہ میں انبیاء کرام علیہم السلام کے متعلق خبر دی گئی ہے کہ وہ تورات کے مطابق فیصلہ کرتے تھے اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ان میں سے ایک ہیں لہٰذا شرائع سابقہ کے مطابق فیصلہ کرنا ہماری شریعت میں شامل ہے۔

۲..... "اُولٰٓئِكَ الَّذِیْنَ هَدَى اللّٰهُ فَبِهُدٰىهُمُ اقْتَدِهْ"[۲]

وہی لوگ اللہ کی طرف سے ہدایت یافتہ تھے (اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم!) ان ہی کے راستے پر آپ چلیں۔

اس آیت میں بنی اسرائیل کے انبیائے کرام کو ہدایت یافتہ کہا گیا ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کے راستہ پر چلنے کی تلقین کی گئی ہے لہٰذا ان کی شریعت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بھی شریعت ہے۔

۳..... "ثُمَّ اَوْحَیْنَآ اِلَیْكَ اَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ اِبْرٰهِیْمَ حَنِیْفًا"[۳]

پھر ہم نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف وحی بھیجی کہ یکسو ہو کر ابراہیم علیہ السلام کے طریقے پر چلیں۔

اس آیت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت ابراہیم علیہ السلام کی اتباع کرنے کا حکم دیا جارہا ہے۔

۴..... "قُلْ اِنَّنِیْ هَدٰىنِیْ رَبِّیْٓ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ ۚ دِیْنًا قِیَمًا مِّلَّةَ اِبْرٰهِیْمَ حَنِیْفًا"[۴]

---

۱ المائدۃ: ۴۵

۲ الأنعام: ۹۰

۳ النحل: ۱۲۳

۴ الأنعام: ۱۶۱

اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کہہ دیجیے، میرے رب نے بالیقین مجھے سیدھا راستہ دکھا دیا ہے بالکل ٹھیک دین جس میں کوئی ٹیڑھا پن نہیں ابراہیم علیہ السلام کا طریقہ جسے یکسو ہو کر انہوں نے اختیار کیا تھا۔

۵ ... "وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰٓئِكَ هُمُ الظَّٰلِمُونَ"[۱]

تورات میں ہم نے یہودیوں پر یہ حکم لکھ دیا تھا کہ جان کے بدلے جان، آنکھ کے بدلے آنکھ، ناک کے بدلے ناک، کان کے بدلے کان، دانت کے بدلے دانت اور تمام زخموں کے لیے برابر کا بدلہ۔

اس آیت میں تورات کے قانون قصاص کا ذکر کیا گیا ہے لیکن یہ آیت ہماری شریعت میں قصاص کی مشروعیت پر دلالت کرتی ہے، اگر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سابقہ شریعتوں کی اتباع نہیں کرتے تھے تو پھر اس آیت سے شریعت اسلامی میں قصاص کے وجوب کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔

"ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَٰبَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا"[۲]

پھر یہ کتاب ہم نے ان لوگوں کے ہاتھوں میں پہنچائی جن کو ہم نے اپنے (تمام دنیا کے) بندوں سے پسند فرمایا۔

علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ اس آیت سے یوں استدلال کرتے ہیں کہ یہاں وراثت کی تعبیر اختیار کی گئی ہے، جس سے وارث کی ملکیت خاص کی جانب اشارہ ہے کہ شرائع سابقہ کے وہ احکام جو نکیر کے بغیر آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئے ہیں گو کہنے کو وہ شرائع سابقہ ہیں مگر بتقاضائے لفظ ارث وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی شریعت بن چکے ہیں۔

---

(۱) المائدۃ: ۴۵

(۲) الفاطر: ۳۲

احادیثِ رسول سے

۶...... حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب اپنے صحابہ رضی اللہ عنہم کے ہمراہ غزوۂ خیبر سے لوٹے تو رات کو ایک جگہ قیام فرمایا جہاں سب سو گئے یہاں تک کہ نماز فجر قضا ہو گئی بیدار ہونے پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابہ رضی اللہ عنہم کو نماز پڑھائی اور فرمایا:

من نسی صلاۃ فلیصلها إذا ذکرها فإن اللہ قال: وَ اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِذِکْرِیْ ﴿۱۴﴾. (۱)

جو شخص نماز بھول جائے تو جب اس کو یاد آئے اسے پڑھ لے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا اور میری یاد کے لیے نماز قائم کرو۔

قرآن مجید کی مندرجہ بالا آیت "وَ اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِذِکْرِیْ ﴿۱۴﴾" (۲)

جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تلاوت فرمایا، اس آیت میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کو مخاطب کیا گیا ہے یہ حدیث اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ شرائع سابقہ کے احکام ہمارے لیے حجت ہیں۔

۷...... حضرت عمرو بن العاص نے رات کو نوافل پڑھنے اور دن کو روزہ رکھنے کی عادت بنالی تھی، جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس بات کی خبر ملی تو آپ نے حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے فرمایا پھر حضرت داؤد علیہ السلام کا سا روزہ رکھو وہ ایک دن روزہ رکھتے تھے اور ایک دن افطار کرتے تھے۔ (۳)

۸...... نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے زانی یہودی اور یہودیہ کو رجم فرمایا آپ نے اس

---

(۱) سنن أبی داود: کتاب الصلوۃ، باب فی من نام عن الصلاۃ أونسیها: ج ۱ ص ۱۱۸ رقم الحدیث: ۴۳۵

(۲) طه: ۱۴

(۳) صحیح بخاری: کتاب أحادیث الأنبیاء، باب قول اللہ تعالیٰ: واتینا داود زبورا: ج ۲ ص: ۱۶۰، رقم الحدیث: ۳۴۱۸

سزا کا نفاذ تورات کے حکم کے مطابق کیا تھا۔ (۱)

۹..... یہود کی اس اطلاع پر کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام یوم عاشورہ کا روزہ رکھتے تھے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس دن کا روزہ رکھا اور دوسروں کو روزہ رکھنے کا حکم دیا، آپ نے فرمایا:

نحن أولى بموسى منكم فامر بصومه۔ (۲)

میں ان سب میں موسیٰ علیہ السلام سے زیادہ قریب ہوں، پس آپ نے روزہ رکھنے کا حکم دیا۔

اس روز اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو نجات دے کر فرعونیوں کو غرق کیا تھا تو شکرانہ کے طور پر حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اس دن کا روزہ رکھا تھا۔

۱۰..... حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کا قول ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان باتوں میں جن میں آپ کو کوئی حکم نہیں دیا جاتا تھا، اہل کتاب کی موافقت کو پسند فرماتے تھے۔ (۳)

عقلی دلائل

۱۱..... شرائع سابقہ کے احکام میں پایا جانے والا حسن ذاتی ہے جو شریعتوں کے اختلاف سے تبدیل نہیں ہوتا لہٰذا تمام شرائع سابقہ ہمارے حق میں حَسَن اور اچھی ہیں ان کا ترک کرنا قبیح اور برا ہے جو چیز گزشتہ شریعتوں میں اچھی تھی وہ اب بھی اچھی ہے اور جو چیز گزشتہ شریعتوں میں بری تھی وہ اب بھی بری ہے مثلاً حرمتِ قتل، حرمتِ زنا او

(۱) صحیح مسلم: کتاب الحدود، باب رجم الیهود أهل الذمة، ج۳ص: ۱۳۲۶، رقم الحدیث: ۱۶۹۹

(۲) صحیح مسلم: کتاب الصیام، باب صوم یوم عاشوراء، ج۲ص: ۷۹۲، رقم الحدیث: ۱۱۳۰

(۳) صحیح بخاری: کتاب المناقب، باب صفة النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ج۴ص: ۱۸۹، رقم الحدیث: ۳۵۵۸

حرمتِ قذف وغیرہ۔

۱۲.....شرائع سابقہ کے جو احکام منسوخ نہیں ہوئے وہ اس قاعدہ کی رو سے واجب العمل اور حجت ہیں:

القديم يترك على قدمه.(۱)

قدیم کو اس کی قدامت پر چھوڑ دیا جائے گا۔

مانعین کے دلائل:

مانعین نے اپنے موقف پر درج ذیل دلائل سے استدلال کیا ہے:

۱.....اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَّمِنْهَاجًا''(۲)

تم میں سے ہر ایک کے لیے ہم نے (خاص) شریعت اور خاص طریقت تجویز کی تھی۔

نیز ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ''جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوْهُ''(۳)

ہم نے (ان میں) ہر امت کے واسطہ ذبح کرنے کا طریقہ مقرر کیا ہے کہ وہ اسی طرح پر ذبح کیا کرتے تھے۔

یہ آیات اس جانب مشیر ہیں کہ ہر نبی بس اپنی ہی شریعت کا داعی اور ہر امت صرف اپنی ہی شریعت کی مکلّف رہتی ہے، اب اگر شریعتِ سابقہ کو بھی حجت مان لیا جائے تو یہ لازم آئے گا کہ بعد والا نبی شریعت سابقہ کا بھی داعی ہو اور امت بھی شریعتِ سابقہ کی مکلّف ہو حالاں کہ یہ بات بداہۃً غلط ہے۔

۲.....یمن کی جانب روانگی کے موقع سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے درمیان جو گفتگو ہوئی تھی اس میں شرائع من قبلنا کا کوئی تذکرہ نہیں اگر حجت شرعیہ میں اس کا شمار ہوتا تو ضرور حضرتِ معاذ رضی اللہ عنہ اس کا ذکر کرتے:

لما بعث معاذا إلى اليمن قال له: بم تحكم؟ قال: بالكتاب والسنة

(۱) مجلة الأحكام العدلية: مادة۶، ص: ۱۶

(۲) المائدة:۴۸

(۳) الحج: ۶۷

والاجتهاد ولم يذكر التوراة والإنجيل وشرع من قبلنا.[1]

۳.....شرائع من قبلنا معتبر ولائق احتجاج ہوتیں تو شریعت ان کے سیکھنے اور ان کی طرف مراجعت کی تاکید کرتی حالاں کہ شریعت نے کہیں ایسا حکم نہیں دیا ہے بلکہ تورات کے پڑھنے پر تو ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر سخت ناراضگی کا اظہار فرمایا تھا۔

وكيف وطالع عمر ورقة من التوراة فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى احمرت عيناه وقال: لو كان موسى حيا ما وسعه إلا اتباعي.[2]

۴.....نبی کی بعثت کا مقصد امت کی تعلیم اور انہیں ان کے نفع ونقصان سے آگاہ کرنا ہے، اب اگر آنے والا نبی پچھلی ہی شریعت کا داعی وحامی ہو، جب کہ اس سے قبل شریعت مذکورہ انتہاء تک پہنچ چکی ہے، تو اس کے بعد والے نبی کی بعثت کا بے فائدہ اور بے ثمر ہونا لازم آئے گا جو صحیح نہیں ہے۔

۵.....ایک ہی زمانہ میں دو نبیوں کی بعثت الگ الگ شریعتوں کے ساتھ واقع ہے۔ دیکھئے موسیٰ علیہ السلام کی شریعت بنی اسرائیل کے لیے تھی اور اسی زمانہ میں شعیب علیہ السلام کی بعثت خاص اہلِ مدین کے لیے ہوئی تھی، جب جگہ ومکان کے فرق سے شریعتیں الگ الگ نازل کی جاسکتی ہیں تو وقت وزمان کے اعتبار سے شریعتوں میں باہم اختلاف واختصاص کیوں نہیں ہو سکتا؟

كل نبي داعيا إلى شريعته وأن يكون كل أمة مختصة بشريعة جاء بها نبيهم وبالمعقول وهو أن الأصل في الشريعة الماضية الخصوص لأن بعث الرسول ليس إلا لبيان ما بالناس حاجة إلى بيانه، وإذا لم يجعل شريعة رسول منتهية ببعث رسول آخر ولم يأت الثاني بشرع مستأنف لم يكن بالناس حاجة إلى البيان عند بعث الثاني لكونه مبينا عندهم بالطريق الموجب للعلم فلم يكن في بعثه فائدة والله تعالى لا يرسل

(۱) المستصفى: الأصل الأول من الأصول الموهومة شرع من قبلنا، ج ۱ ص: ۱۶۶

(۲) المستصفى: الأصل الأول من الأصول الموهومة شرع من قبلنا، ج ۱ ص: ۱۶۶

رسولا بغير فائدة فثبت أن الاختصاص هو الأصل،ألا ترى أنها أى شريعة من قبلنا كانت تحتمل الخصوص فى المكان أى قد كانت مختصة بمكان حين وجب العمل بها على أهل ذلك المكان دون مكان آخر كرسولين بعثا فى زمان واحد فى مكانين مثل شعيب وموسى عليهما السلام فإن شريعة شعيب كانت مختصة بأهل مدين وأصحاب الأيكة وشريعة موسى عليهما السلام كانت مختصة ببنى إسرائيل.[۱]

۶......اگر شریعت محمدیہ کو سابقہ شریعتوں کے احکام پر بھی مشتمل مانا جائے تو اس کے تفوق و امتیاز پر سخت حرف آئے گا اور اُسے شرائع سابقہ کا متبع گردانا جائے گا جو اس کی شان متبوعیت کے عین منافی ہے۔

دیکھئے تفصیلاً:[۲]

مانعین کے دلائل کا جائزہ

۱......مانعین کی دلیل اور اس کا حاصل صرف یہ ہے کہ اگر شریعت سابقہ کو حجت مانا جائے تو شریعت سابقہ کی دعوت اور اس کی اتباع نبی اور امت پر ضرور ہوگی لیکن آیت کے سیاق وسباق کو دیکھنے کے بعد ہر صاحبِ نظر پر یہ بات واضح ہوتی ہے کہ آیت سے یہ بات کسی درجہ میں بھی ثابت نہیں ہوتی، اس کا مطلب صرف اتنا ہے کہ اصولی اور عمومی طور پر ہر شریعت کے فروعی احکام اشکال وصور کے اعتبار سے مستقل ہوا کرتے ہیں اب اس کے ساتھ ساتھ کسی شریعت کے بعض احکام کا دوسری شریعت میں آجانے سے وہ بات کہاں لازم آتی ہے جسے ہمارے معترضین نے ثابت کرنا چاہا ہے۔

۲......جہاں تک حدیثِ معاذ رضی اللہ عنہ سے ان کا استدلال ہے کہ شرائع من قبلنا کوئی حجت ہوتی تو حضرت معاذ اس کو ضرور ذکر کرتے، تو اس کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ عدمِ ذکر نفی کو مستلزم نہیں ہوتا یعنی کسی چیز کے بارے میں ہرگز اس بناء پر منفی رائے قائم نہیں

(۱) كشف الأسرار: شرائع من قبلنا، ج۳ص:۲۱۲

(۲) الإحكام لابن حزم: الباب الثالث، والثلاثون، ج۵ص:۱۶۰ تا ۱۸۲

کی جا سکتی کہ وہ چیز غیر مذکور اور بادی النظر میں غیر موجود ہے کیوں کہ عدم ذکر کی اس کے سو
اور بھی تو معقول توجیہات ہو سکتی ہیں، چنانچہ یہاں بھی یہ توجیہ عین ممکن ہے کہ حضرت معاذ
رضی اللہ عنہ نے اس کا تذکرہ اس بناء پر نہیں فرمایا کہ خود ہماری شریعت کے اصول وکلیات
اس قدر ہیں کہ ان کی طرف مراجعت کی بہت کم ضرورت پڑتی ہے اور قاعدہ ہے کہ ایسی
قلیل الحاجۃ چیزیں اثنائے گفتگو میں ترک کر دی جاتی ہیں پھر چوں کہ اس کا تذکرہ حضرت
معاذ رضی اللہ عنہ کے اس جملہ "اقضی بکتاب اللہ" کے تحت ضمناً اور اجمالاً آ چکا تھا اس
لیے بھی اس کے اظہار کی ضرورت نہ سمجھی گئی۔

۳..... یہ بات کہ شرائع من قبلنا اگر معتبر ولائقِ احتجاج ہوتیں تو شریعت ان کے سیکھنے
سکھانے کی تلقین کرتی، یہ دلیل اس لائق نہیں ہے کہ اس کا جواب دینے کی کوشش کی جائے۔
کیوں کہ ہمارا دعویٰ کچھ ہے اور مانعین کی اس دلیل کا رُخ اور طرف ہے، سابق میں ہم
واضح کر چکے ہیں کہ ہماری گفتگو اور بحث کا تمام تر محور وہی احکامِ سابقہ ہیں جو کتاب وسنت
کی سند سے ہم کو ملے ہیں، تورات وغیرہ سیکھنے اور اس جانب مراجعت کا نہ ہی ہمارا دعویٰ
ہے اور نہ ہم اس کے قائل ہیں۔

۴..... منکرین کی چوتھی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ہر اگلا نبی اگر پچھلے نبی کی شریعت ہی کا
داعی ہو تو خود اس کی بعثت کا کیا فائدہ، پچھلے نبی کی شریعت تو پہلے ہی دنیا میں آ چکی ہے۔
مگر اس کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ بعد والا نبی، نبی سابق کی شریعت کا حامی اس اعتبار
سے ہو کہ اس کی شریعت بھلا دی گئی تھی اور یہ نبی اس کی تجدید وتبلیغ کر رہا ہے، اس لیے اس
کی بعثت کو بے معنی اور بے فائدہ کہنا بجائے خود بے معنی ہے نیز دلیلِ مذکور سے یہ بھی لازم
آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال معلل بالاغراض ہیں حالاں کہ یہ بات جمہور امت کے مسلمہ
عقائد کے خلاف ہے۔

۵..... مانعین کی پانچویں دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ جب ایک ہی زمانہ میں ہر نبی کو
الگ الگ شریعتیں دی جاتی ہیں تو الگ الگ زمانوں میں ہر نبی کی شریعت بدرجہ اولیٰ مختلف
اور جدا ہونی چاہیے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ شریعتِ سابقہ حجت نہ ہو مگر اس استدلال کے
متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ ایک ہی زمانہ میں اگر کئی نبی آئے تو ان کی شریعت میں اختلاف

ضروری نہیں تھا، حضرت لوط اور حضرت ابراہیم اسی طرح ہارون وموسیٰ علیہم السلام لیکن ان کی شریعتیں متحد تھیں، علاوہ اس کے پچھلی شریعتوں کے احکام جب اللہ ورسول نے علی الاطلاق بیان کردیئے ہیں تو یہ شریعت محمدیہ کا بھی جز بن گئے اور سابقہ امتوں سے اختصاص کا قرینہ موجود نہیں رہا۔

۶.....شریعتِ محمدی کے تفوق وامتیاز کو بنیاد بنا کر شرائع سابقہ کے غیر معتبر ہونے پر استدلال کرنا بھی درست نہیں ہے کیوں کہ سابقہ شریعتیں خود انبیاء کی وضع کردہ نہیں تھیں بلکہ ان کا واضع بذاتِ خود اللہ تعالیٰ تھا یہی وجہ ہے کہ ''شرع لکم من الدین'' میں دین وقانون کی تشریعی نسبت خود اللہ نے اپنی طرف کی ہے، اس طرح پچھلی شریعتوں کے کچھ احکام کا وحی کے واسطے سے امتِ محمدیہ میں معمول بہا ہو جانا اس کے نقص وعیب کی دلیل نہیں اور نہ اس کی شان متبوعیت پر اثر انداز ہے۔

نیز شریعتِ محمدیہ کا امتیاز وتفوق خود اس بات کا متقاضی ہے کہ شرائع سابقہ کی حیثیت اس کے لیے بطور تمہید کی سی ہو اور ظاہر ہے کہ اس حیثیت سے اگر ان کے بعض احکام شریعت محمدیہ میں بھی ہوں تو یہ اس تفوق کے منافی نہیں ہے۔[1]

شرائع سابقہ سے متعلق احکام کی پانچ اقسام

شرائع سابقہ کے احکام کو مندرجہ ذیل پانچ اقسام میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

۱.....عقائد سے متعلق احکام

وہ احکام جو عقائد سے متعلق ہیں عقائد تمام شریعتوں میں یکساں رہے ہیں کسی ایک رسول کی شریعت کے ساتھ مخصوص نہ تھے مثلاً اللہ پر ایمان اور آخرت پر ایمان وغیرہ عقائد دین کے اصول میں سے ہیں سابقہ شریعتوں میں پائے جانے والے ان اصول دین کو شریعتِ اسلامی منسوخ نہیں کرتی۔

شرائع سابقہ کے پیروکاروں نے عقائدِ دین کی اصل شکل مسخ کردی ہے لہٰذا عقائد کے حوالے سے شرائع سابقہ کے وہی احکام صحیح تصور کیے جائیں گے جو قرآن وسنت نے

(۱) کشف الأسرار: شرائع من قبلنا، ج۳ص: ۲۱۲ تا ۲۱۷

بیان کیے ہیں، شرائع سابقہ کے عقائد شرعی طور پر حجت ہیں اب ان کی حجیت کی دلیل شریعت اسلامی کی نصوص ہیں، شرائع سابقہ نہیں۔

۲...... جو شریعتِ اسلامی میں مذکور نہیں

وہ احکام جو شریعتِ اسلامی میں مذکور نہیں ہیں یعنی قرآن مجید اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان ہی بیان نہیں کیا ایسے احکام کے بارے میں علمائے اصول کا اتفاق ہے کہ وہ ہمارے لیے حجت نہیں ہیں۔

۳...... جو شریعتِ اسلامی میں مذکور ہیں اور ان کی فرضیت کی دلیل بھی ہے

وہ احکام جنہیں شریعتِ اسلامی نے بیان کیا ہے اور قرآن مجید یا سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں اس بات کی دلیل موجود ہے وہ احکام ہم پر بھی اسی طرح فرض ہیں جس طرح سابقہ امتوں پر فرض تھے احکام کی یہ قسم بلا نزاع شرعی حجت ہے۔ ان کی حجیت کی دلیل شریعت اسلامی کی نص ہے اب ان کا مآخذ شرائع سابقہ نہیں بلکہ نصِ شریعتِ اسلامی ہے، مثلاً روزہ سابقہ امتوں پر بھی فرض تھا قرآن مجید میں سابقہ امتوں پر روزہ کی فرضیت کا ذکر کرنے کے ساتھ ہی امت مسلمہ پر بھی اس کے فرض ہونے کا حکم دے دیا گیا ہے۔ فرمان الٰہی ہے:

''یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ کَمَا کُتِبَ عَلَی الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِکُمْ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُوْنَ ۝''[1] اے لوگو جو ایمان لائے ہو! تم پر روزے فرض کر دیے گئے ہیں جس طرح تم سے پہلے لوگوں پر فرض کیے گئے تھے تاکہ تم میں تقویٰ پیدا ہو۔

اسی طرح قربانی شریعتِ ابراہیمی کی نشانی ہے جسے شریعتِ اسلامی میں بھی برقرار رکھا گیا ہے، حضرت زید بن ارقم سے مروی ہے کہ صحابۂ کرام نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: یا رسول اللہ! یہ قربانی کیا ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

سنة أبيكم إبراهيم[2] یہ تمہارے باپ ابراہیم علیہ السلام کی سنت ہے۔

---

(۱) البقرۃ: ۱۸۳

(۲) مسند احمد: مسند الکوفیین، حدیث زید بن ارقم، ج۳۲ ص۳۴ رقم الحدیث: ۱۹۲۸۳

۴...... جو شریعتِ اسلامی میں مذکور ہیں اور جن کا منسوخ ہونا ثابت ہے

وہ احکام جن کا ذکر قرآن مجید یا سنت نبوی میں کیا گیا ہے لیکن ان کا منسوخ ہونا قرآن یا سنت کی کسی نص سے ثابت ہے، ایسے احکام ہمارے حق میں منسوخ ہیں شریعت اسلامی شرائع سابقہ کے جن احکام کی ناسخ ہے وہ بالاتفاق ہمارے لیے شرعی حجت نہیں ہیں یہ احکام سابقہ امتوں ہی کے لیے خاص تھے، اور انہی پر فرض تھے، امت مسلمہ پر یہ فرض نہیں ہیں مثلاً شریعتِ موسوی میں گناہوں سے توبہ کا طریقہ اپنی جانوں کو قتل کرنا تھا۔ قرآن مجید میں ہے: ''فَتُوبُوٓا اِلٰى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوٓا اَنْفُسَكُمْ ۚ ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ''[1]

لہٰذا تم اپنے خالق کے حضور توبہ کرو اور اپنی جانوں کو ہلاک کرو اسی میں تمہارے خالق کے نزدیک تمہاری بہتری ہے۔

اللہ تعالیٰ نے امتِ مسلمہ پر احسان فرمایا کہ وہ توبہ کی غرض سے صدقِ دل کے ساتھ اپنے رب سے گناہوں کی معافی مانگ لیں: ''يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا تُوْبُوٓا اِلَى اللّٰهِ تَوْبَةً نَّصُوْحًا''[2] اے لوگو جو ایمان لائے ہو، اللہ سے توبہ کرو خالص توبہ۔

سابقہ امتوں پر مالِ غنیمت حرام تھا وہ لوگ اسے اپنے تصرف میں نہیں لا سکتے تھے، سابقہ امتیں اپنے اموال غنائم کو ایک جگہ پر جمع کر کے رکھ دیتیں اور آسمان سے آگ آ کر انہیں بھسم کر دیتی تھی، امت مسلمہ کے لیے مال غنیمت کو حلال اور اس کے استعمال کو جائز قرار دے دیا گیا شریعت اسلامی نے مالِ غنیمت کی حرمت کے حکم کو منسوخ کر دیا۔

حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: وأحلت لي المغانم ولم تَحِلَّ لأحد قبلي.[3]

اور میرے لیے غنیمت کے اموال حلال کر دیئے گئے جو مجھ سے پہلے کسی نبی کے لیے حلال نہ کیے گئے تھے۔

۵...... جو شریعت اسلامی میں مذکور ہیں مگر ان کا اقرار یا انکار نہیں

شرائع سابقہ کے وہ احکام جن کا ذکر قرآن مجید میں ہے یا جو سنت میں بیان ہوئے ہیں لیکن قرآن و سنت دونوں نے اس کا نہ تو اقرار کیا ہے اور نہ ہی انکار، یعنی شریعت اسلامی

(۱) البقرۃ: ۵۴ (۲) التحریم: ۸

(۳) صحیح البخاری: کتاب التیمم: ج: ۱، ص: ۷۴، رقم الحدیث: ۳۳۵

میں ان احکام کی فرضیت یا منسوخی کے بارے میں کوئی نص وارد نہیں ہوئی بلکہ قرآن وسنت دونوں خاموش ہیں مثلاً پانی کی تقسیم کا جو حکم قوم صالح علیہ السلام کو دیا گیا وہ یہ تھا: "وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ ۚ كُلُّ شِرْبٍ مُّحْتَضَرٌ" (۱) اور ان کو بتلا دیں کہ پانی ان کے اور اونٹنی کے درمیان تقسیم ہوگا اور ہر ایک اپنی باری کے دن پانی پر آئے گا۔

ایک اور مثال تورات کے اس حکم کی ہے جو اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں بیان فرمایا ہے:

"وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ ۚ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ" (۲)

تورات میں ہم نے یہودیوں پر یہ حکم لکھ دیا تھا کہ جان کے بدلے جان، آنکھ کے بدلے آنکھ، ناک کے بدلے ناک، کان کے بدلے کان، دانت کے بدلے دانت اور تمام زخموں کے لیے برابر کا بدلہ پھر جو قصاص کا صدقہ کرے تو وہ اس کے لیے کفارہ ہے۔

مذاہب اربعہ میں شرائع من قبلنا کی فقہی حیثیت

مذاہب اربعہ کے تمام ہی ائمہ متبوعین اس سے استدلال کرتے ہیں پھر چوں کہ اس دلیل شرعی کی معرفت کا طریق صرف کتاب وسنت ہے اس لیے اسے اصولِ فقہ کی مستقل اصل خامس کا مقام نہیں دیا گیا بلکہ اسے کتاب وسنت ہی کا تابع مانا گیا۔ (۳)

فقہ حنفی

علماء احناف میں حضرت امام محمد بن الحسن الشیبانی رحمہ اللہ (متوفی ۱۸۹ھ) نے مہایاۃ کی صحت پر حضرت صالح علیہ السلام کی شریعت کے ان احکام سے استدلال کیا ہے:

"وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ ۚ كُلُّ شِرْبٍ مُّحْتَضَرٌ" (۴)

---

(۱) القمر: ۲۸ (۲) المائدۃ: ۴۵

(۳) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت: مسألة: المختار انه صلی اللہ علیه وسلم ونحن متعبدون بشرع من قبلنا، ج۲ ص: ۲۳۰ (۴) القمر: ۲۸

اور ان لوگوں کو یہ بتلا دینا کہ پانی (کنویں کا) ان میں بانٹ دیا گیا ہے۔

نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے:

"قَالَ هٰذِهٖ نَاقَةٌ لَّهَا شِرْبٌ وَّ لَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَّعْلُوْمٍ ۝" [۱]

صالح علیہ السلام نے فرمایا کہ: یہ اونٹنی ہے، پانی پینے کے لیے ایک باری اس کی ہے اور ایک مقررہ دن میں ایک باری تمہاری (یعنی تمہارے مویشی کی)۔

شمس الائمہ سرخسی رحمہ اللہ رقم طراز ہیں کہ امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الشرب میں "قسمة الشرب بطريق المهاياة" پر درج بالا آیات ہی کے ذریعہ استدلال کیا ہے۔

مہایاۃ تقسیم منافع کو کہتے ہیں، منافع چوں کہ معنوی اور نا قابلِ قسمت ہوا کرتے ہیں اس لیے ان کی تقسیم ایک باعث اشکال امر تھا، امام محمد رحمہ اللہ نے مذکورہ آیات کے ذریعہ استدلال کرتے ہوئے اس کو حل فرمادیا کہ ایام و وقت کے لحاظ سے منافع کی تقسیم ہو سکتی ہے لہٰذا ایک نہر اگر چند کاشت کاروں کے درمیان مشترک ہو تو وہ یومیہ یا وقتیہ باری لگا کر اپنے کھیت کی ضروریات پوری کر سکتے ہیں۔

فإن شمس الأئمة ذكر أن محمدا استدل في كتاب الشرب على جواز القسمة أي قسمة الشرب بطريق المهاياة بالآيتين المذكورتين. [۲]

ایسے ہی مسلمان کو ذمی کے بدلے میں قصاصاً قتل کرنے پر حنفیہ نے اس آیت سے استدلال کیا ہے: "وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيْهَآ اَنَّ النَّفْسَ" [۳]

اور ہم نے ان پر اس میں یہ بات فرض کی تھی کہ جان بدلے جان کے۔

فقد استدل الحنفية بقوله تعالى "وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيْهَآ اَنَّ النَّفْسَ" على وجوب قتل المسلم بالذمي. [۴]

فقہ مالکی

مالکیہ نے محض قرائن کی شہادت پر قاضی کو فیصلہ کی اجازت دی ہے، اس قاعدہ پر

(۱) الشعراء: ۱۵۵ (۲) كشف الأسرار: باب شرائع من قبلنا، ج۳ ص: ۲۱۶

(۳) المائدة: ۴۵ (۴) الموسوعة الفقهية: حرف الشين، شرع من قبلنا، ج۲۶ ص: ۱۹،۱۸

ان کا مستدل حضرت یعقوب علیہ السلام کا یہ عمل ہے کہ انہوں نے آثار وقرائن ہی کی بناء پر برادرانِ یوسف کے اس بیان کو رد کر دیا تھا کہ یوسف کو بھیڑیئے نے کھالیا ہے، برادرانِ یوسف کے بیان مذکور کو غلط قرار دینے کے لیے حضرت یعقوب علیہ السلام کے پاس کوئی عینی شہادت نہ تھی بس کچھ علامات وقرائن تھے اسی قاعدہ پر مالکیہ نے یہ تفریع کی کہ اگر کوئی شخص دارالاسلام میں بحالت مردہ پایا جائے اور وہ غیر مختون اور زنار باندھے ہوئے ہو تو اس کو علامت کفر ٹھہراتے ہوئے اُسے مقابر مسلمین سے دور رکھا جائے گا، مسلمانوں کے قبرستان میں اُسے دفن نہیں کیا جائے گا:

لو وجد ميت في دار الإسلام، وهو غير مختون وعليه زُنّار فلا يدفن في مقابر المسلمين، استنادا إلى هذه الأمارة.[1]

فقہ شافعی

ہر چند کے الموسوعۃ الفقہیہ میں امام شافعی رحمہ اللہ کا اصح مذہب شرائع من قبلنا کے عدم اعتبار کا بتلایا گیا ہے مگر فقہ شافعی کی بعض فردعات اور خود اصولیین شوافع کی تصریحات سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے یہاں بھی فی الجملہ حجت ہے، چنانچہ امام الحرمین رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے ضمانت وذمہ لینے کی صحت پر شریعت یوسف علیہ السلام کے اس حکم کے ذریعہ استدلال کیا:

"وَ لِمَنْ جَآءَ بِهٖ حِمْلُ بَعِيْرٍ وَّ اَنَا بِهٖ زَعِيْمٌ۝"[2]

(کہ) جو شخص اس کو (بادشاہی پیمانے کو) لاکر حاضر کرے میں اس کے لیے ضامن ہوں۔

یہاں بارِ شتر غلہ کی مقدار اس شخص کی اجرت ٹھہرائی گئی جو مسروقہ بادشاہی پیمانہ کو لاکر حاضر کردے، شاید ان کے ہاں اجرت مذکور کی مقدار معلوم ومتعین تھی اس لیے منادی نے بار شتر کی ذمہ داری لی تھی، اسی طرح شوافع کہتے ہیں کہ کوئی شخص اپنے غلام کو سو کوڑے مارنے کی قسم کھالے پھر اُسے کھجور وغیرہ کے ایسے گچھے سے مارے جو سو اجزاء پر مشتمل ہو تو وہ اپنی قسم

---

(۱) الموسوعة الفقهية: حرف الشين، شرع من قبلنا، ج۲۶ ص: ۱۸، ۱۹

(۲) يوسف : ۷۲

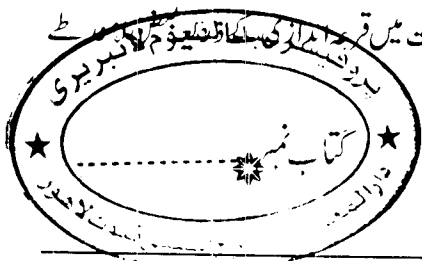
و پوری کرنے والا شمار ہوگا کیوں کہ حضرت ایوب علیہ السلام کا قصہ ہمارے سامنے ہے:

وقال إمام الحرمين: للشافعي ميل إلى هذا وبنى عليه أصلا من أصوله في كتاب الأطعمة وتابعه معظم الأصحاب. وقال في النهاية وقد استأنس الشافعي لصحة الضمان بقوله تعالى: ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم، فكان الحمل في معنى الجعالة لمن ينادي في العير بالصواع ولعله كان معلوما عندهم وتعلق الضمان به، وقال أيضا في كتاب الضمان فيمن حلف ليضربن عبده، مائة سوط فضربه بالعثكول إنه يبرأ لقصة أيوب عليه السلام [1]

فقہ حنبلی

ڈاکٹر عبد اللہ بن عبد المحسن الترکی نے علماء حنابلہ کی تصریحات کی روشنی میں باحوالہ ثابت کیا ہے کہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا رائج مذہب بھی وہی ہے جو احناف و مالکیہ کا ہے۔

چنانچہ حضرت امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ:

اگر کوئی شخص اپنے بیٹے کو ذبح کرنے کی نذر مانے تو شرعاً اس کی یہ نذر منعقد ہو جائے گی اور اُسے اپنے بیٹے کے بجائے ایک دنبہ ذبح کرنا ہوگا کیوں کہ شریعت ابراہیمی ہمارے مدنظر ہے، حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ایسا ہی کیا تھا، قرعہ اندازی کے جواز ثبوت پر حنابلہ نے شریعتِ یونس علیہ السلام اور واقعہ مریم رضی اللہ عنہا کے ذریعہ استدلال کیا کہ جس طرح قرعہ اندازی کے ذریعہ حضرت یونس علیہ السلام کے کشتی میں بیٹھے رہنے کے حق کو سوخت کر دیا گیا تھا اور حضرت مریم رضی اللہ عنہا کے حق حضانت کو قرعہ اندازی ہی کے ذریعہ طے کیا گیا تھا ایسے ہی ہماری شریعت میں قرعہ اندازی کے ذریعہ بعض حقوق طے اور بعض سوخت کیے جا سکتے ہیں۔

[1] البحر المحيط: كتاب الأدلة المختلف فيها، شرع من قبلنا، ج۸ ص۴۴